Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1931

521. F. K. LUKMAN. *Sv. Irenej o Marijinen devistvu.* (S. Irenaei de virginitate Mariae sententia). — Bogoslovni Vestnik 10 (1930) 105-120. IIe s.

Cette étude a été élaborée avec soin et la discussion des textes y est minutieuse. En la comparant avec l'article signalé au n° 449 de ce *Bulletin*, on verra sur quels points portent les divergences.

L'auteur estime que les comparaisons, instituées par Irénée, de Marie avec Ève ou la terre ne visent que le moment où, vierge, la Mère du Sauveur enfanta. C'est juste, mais plusieurs des arguments invoqués ne portent pas. Voici deux exemples : le texte III, 21, 10 ne doit pas s'expliquer en donnant à *adhuc* un sens réduit,manifestement contraire au contexte ; il n'y a pas de différence entre une femme qui a *praedestinatum virum* et une autre *quae destinata erat viro*.

Dans l'ensemble, ce travail méritoire manque un peu de nuance. D. B. C.

522. H. KOCH. *Cathedra Petri.* Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre (Beihefte z. Zeitschr. f. NTWiss. 11). — Giessen, A. Töpelmann, 1930 ; in 8, XII-188 p. Mk. 12. IIIe s.

Je dois en commençant la recension de ce livre important dire un mot des conclusions finales (p. 154-179). On comprend que M. K. défende passionnément les idées de son « Schiksalbuch » de 1910, mais nous ne croyons pas justifié le radicalisme de ses vues générales. Fallût-il penser que S. Cyprien a méconnu entièrement la primauté de l'évêque de Rome, cette constatation ne permettrait de conclure ni contre l'existence de cette primauté — car il est manifeste qu'il interprète mal *Mt.* 16, 18 — ni contre son exercice, timide certes mais réel alors déjà, encore que parfois contesté.

L'occasion du livre paraît être l'étude assez audacieuse de E. Caspar : *Primatus Petri*, dont nous avons parlé ailleurs (cf. *Rev. bén.* 40, 1928,p.153-155), mais on s'aperçoit vite que les armes aujourd'hui mises en œuvre, furent patiemment forgées et longuement éprouvées.

M. K. traite d'abord des textes de Tertullien. *Mt.* 16, 18 a, dit-il, vraiment servi d'appui à Calliste — les preuves du contraire apportées par Caspar sont infirmes — mais le pape ne parlait aucunement de primauté : il s'agissait seulement du pouvoir des clefs, détenu par toute Église authentiquement constituée et dont jouit l'évêque en vertu de la solidarité et parenté ecclésiastique avec Pierre, qui reçut le premier ces prérogatives ; ainsi s'explique au mieux le célèbre *Ecclesia Petri propinqua.* M. K. me paraît avoir démontré le sens moral,

et non local, de *propinqua*. Sa position devient par là très solide. Rien de plus cohérent que *De Pudicitia* c. 21 compris de la sorte.

Passons à Cyprien. Ici M. K. se fait pressant, et il rassemble tant de faits présentés avec tant de force, qu'il est bien près de l'emporter. A la réflexion cependant, des doutes s'élèvent. Je voudrais noter les principaux. Le passage le plus représentatif de la pensée de Cyprien et de son utilisation de *Mt.* 16, 18 se trouve dans le *De Unitate* c. 4, et se résume en ces quelques mots : *super unum aedificat ecclesiam*, auxquels font écho d'autres déclarations p. ex. *una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata* (*Ep.* 43, 5). Il est bien vrai que Cyprien, soucieux de l'unité de gouvernement dans son église de Carthage, s'attache à considérer dans *Mt.* 16, 18 le fait que Pierre fut d'abord seul à recevoir des pouvoirs, conférés dans la suite aux autres apôtres. Pierre devient ainsi type d'unité. Mais il n'est pas démontré par là que l'évêque de Carthage réduit à cette typologie la déclaration de *Mt.* 16, 18. On accordera à M. K. que *fundamentum* n'a pas toujours clairement un sens plus radical que celui d'antériorité. Cependant les parallèles sont discutables : dans le *De hab. virg.* 2 (p. 40) lorsqu'il est dit que *fundamentum omne religionis... timore proficiscitur*, l'idée n'est pas seulement celle de commencement : la crainte est à l'origine certes, mais aussi à la base de la sagesse. C'est pourquoi lorsque, dans les *Testimonia* III, 20, Cyprien rassemble les textes qui le démontreront, il les range sous ce chef : *fundamentum* ET FIRMAMENTUM *spei et fidei esse timorem*. Pareillement lorsque, dans le *De bono patient.* 10, il est question d'Abraham *radicem et fundamentum fidei primus instituens*, le Père de notre foi pose le *fundamentum fidei* par là qu'il est le premier des croyants, certes, mais ce n'est pas tant son antériorité qu'on veut marquer que sa valeur de modèle et d'initiateur. Quant au texte même de *Mt.* 16, 18, il ne dit pas seulement *aedificat*, mais ajoute *super hanc petram*. Cyprien ne peut avoir méconnu cette essentielle précision, que comprenait si nettement son contemporain et correspondant Firmilien (*Ep.* 75, 16). M. K. a insisté aussi sur le fait que, au moment de la déclaration de *Jo.* 6, 68 sq., l'Église est supposée par Cyprien déjà fondée sur Pierre : *Petrus tamen, super quem aedificata ab eodem Domino* FUERAT *ecclesia* (*Ep.* 59, 7) (cf. *Ep.* 66, 8). Bonne preuve, dit M. K., que cette fondation est, pour Cyprien, toute idéale et typologique. Non. Encore une fois Cyprien, qui savait lire, a connu et transcrit pour *Mt.* 16, 18 *aedificabo*, au futur. Il n'ignorait donc pas que l'Église fut fondée sur Pierre seulement dans la suite. *Aedificata fuerat* n'a été employé par lui que dans un sens qu'on pourrait nommer virtuel : L'Église est déjà dite fondée sur Pierre, parce que, lorsqu'elle le sera un jour, ce sera en vertu de la promesse faite alors à Césarée.De quel droit opposer Cyprien citant *aedificabo* à Cyprien écrivant *fuerat aedificata* ?

Il faut en venir au texte le plus expressif et le plus difficile : *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est...* (*Ep.* 59, 14). Ici M. K. a déployé tous ses talents. Il conclut une enquête très documentée en affirmant que *unde* ne se rapporte pas à *cathedram* ni à *ecclesiam*, mais à *Petri*, virtuellement rappelé dans *principalem*. On aurait une construction ad sensum : *principalem* = *principis* et *unde* = *a quo principe*. La construction est dure, mais M. K. en a démontré péremptoirement la possibilité. Dans cette hypothèse il lui suffit de donner à *principalem* le sens uniquement chronologique, pour retrouver l'idée d'antériorité de Pierre, où il estime

que se limite le privilège reconnu par Cyprien au prince des apôtres. Pareille exégèse serait recevable si vraiment il était démontré par ailleurs que Cyprien n'a vu dans le privilège de Pierre qu'un type. S'il en est autrement, la forme pénible de l'incise ainsi comprise plaide contre elle. Et peut-on faire abstraction du début de la phrase : *Audent navigare et ad Petri cathedram*? Tout y désigne Rome comme jouissant d'une autorité exceptionnelle, parce qu'elle est la chaire de Pierre. Je ne m'attarderai pas aux autres chapitres du livre. M. K. y analyse les textes moins importants. Il rejette avec plus de force encore qu'auparavant l'hypothèse de Chapman sur les deux éditions cyprianiques du *De Unitate* et se demande comment elle a pu avoir tant de succès.

J'ai franchement marqué dans ces pages mes divergences avec M. K. Il n'est que juste d'ajouter en terminant un tribut d'hommage à la vigueur entraînante, à la plénitude et à la clarté de ce remarquable volume. D. B. C.

523. G. Philips. *Le sacrifice eucharistique dans la tradition africaine.* — Rev. eccl. Liége 22 (1930-31) 15-29, 137-154.

Monographie forcément assez sommaire, puisqu'elle affecte la forme de discours, mais rédigée avec souci délicat des points difficiles. Les notes donnent l'essentiel de la documentation. D. B. C.

524. W. Wilbrand. *CR de H. Lewy. Sobria ebrietas* (Voir *Bull.* n° 284). — Théol. Rev. 29 (1930) 360-365.

Appréciation sympathique. Conteste l'emprunt de Cyprien à Origène : la pensée de l'évêque est toute pratique et la rencontre avec Origène s'explique par une coïncidence qui, dans un tel sujet, n'a rien que de vraisemblable.

D. B. C.

525. H. Koch. *Tertullianisches.* — Theol. Stud. Krit. 101 (1929) 471-474.

La quatrième de ces courtes notes n'est pas sans présenter un intérêt doctrinal. Il s'agit du passage bien connu du *De Praescr.* c. 35 : *Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.* M. K. montre, contre la plupart des auteurs, que cette phrase ne parle aucunement des origines romaines de l'Église d'Afrique. *Praesto est* se rapporte au présent, non au passé. D. B. C.

526. F. Rütten. *CR de J. Lortz. Tertullian als Apologet* (Voir *Bull.* n° 66). — Theol. Rev. 29 (1930) 243-246.

Plusieurs remarques et critiques intéressantes.

M.R. ne croit pas décisive la preuve d'une loi expresse contre les chrétiens (*Exkurs* II). La réserve des Apologistes sur les dogmes spécifiquement chrétiens ne s'explique pas par la mentalité païenne trop étrangère à ces vérités. L'explication que M. R. substitue à celle-là me paraît bien plus invraisemblable.

Intéressante critique à propos de la philosophie païenne, dont M. Lortz n'aurait pas assez tenu compte. D. B. C.

527. D. Silbernagel. *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix.* Inaugural-Dissertation. — Kevelaer, Butzon und Bercker, 1929 ; in 8, 79 p. Mk. 3.

Dissertation très documentée et peut-être un peu touffue. Le P. S. connaît à fond le sujet, aussi bien les auteurs païens que les apologistes.

Après un chapitre préliminaire sur le lexique, il étudie la démonologie de Minucius,en fonction des philosophies païennes,et de leurs représentants à l'époque chrétienne : Celse, et surtout Porphyre, dont le rapport avec Minucius est souvent très étroit.

Un dernier chapitre esquisse la démonologie de Tertullien, dans ses rapports avec celle de l'*Octavius*. Le P. S. constate que la couleur philosophique s'y trouve beaucoup moins marquée. D. B. C.

528. H. Koch. *Zwei Erlasse Papst Stephans I in sprachgeschichtlicher Beleuchtung.* — Philologus 86 (1930) 128-132.

Après d'Alès, M. K. confirme par une foule d'exemples que, dans le décret célèbre : *nihil innovetur*, NISI *quod traditum est, nisi* a le sens de *sed*.

Le rapprochement avec un autre décret, supposé recueilli par le *Liber pontificalis*, me paraît sans valeur. D. B. C.

IVe s. **529.** L. Teixidor. *Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus creaturas.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 332-362 (suite, à suivre).

Le P. T. croit retrouver chez de nombreux auteurs anciens l'idée d'un concours immédiat de Dieu dans tous les actes et effets créés. Outre une longue liste d'autorités grecques, il nomme Hilaire, Ambroise, Gaudentius de Brescia, Jérôme, Augustin, Paulin de Nole, Prosper, Léon, Fulgence, Grégoire, Boèce, Cassiodore, Bède, Haymon, Anselme, Bruno de Segni, Bernard, Albert le Grand, Bonaventure. Soit pour les deux derniers. Mais pour les autres le P.T. a le tort de faire dire à leurs formules ce que ces formules signifieraient aujourd'hui. D. M. C.

530. O. Faller S. J. *CR de J. Huhn. Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (Voir *Bull.* no 72). — Zeitschr. kath. Theol. 54 (1930) 590-598.

Le P. F. est probablement le savant le plus compétent aujourd'hui en ce qui regarde les écrits liturgiques de S. Ambroise. Son CR est donc considérable. En somme il se montre sévère. M. H. n'aurait guère étudié la langue d'Ambroise. Celui-ci ne parle pas des mystères païens (p.591). Il n'use pas de *sacramentum* dans le sens de la théologie postérieure (p. 593). Le lavement des pieds n'est certes pas un sacrement au sens propre, mais M. H. n'en donne pas la vraie valeur (p. 593). Très énergique rejet des vues de Casel (p.593). Jamais *sacramentum* ne désigne la pénitence (p. 594), etc. Dans l'ensemble *sacramentum* a chez Ambroise les sens connus avant lui. On ne constate aucune précision nouvelle qui rapprocherait le mot de son usage technique futur.

D. B. C.

531. J. Rivière. *De la divinité du Rédempteur chez les Pères latins.* Ve s. — Rev. Sciences relig. 10 (1930) 416-459.

M. R. polémique encore contre « H. Gallerand », qu'il a si courageusement obligé à se démasquer.

Traité sans parti pris, le sujet était intéressant : dans l'explication du mystère rédempteur quelle importance S. Augustin reconnaît-il à la divinité du Christ ? Quel succès ses vues ont-elles rencontré ?

Il était utile de faire voir que si Augustin mentionne la divinité du Christ à propos de la rédemption, et s'il enseigne que l'éminente dignité de la nature humaine venait au Sauveur, en dernière analyse, de l'union hypostatique,il a surtout insisté sur l'absolue innocence que conféra au Christ sa naissance virginale. Soustrait au péché par là-même, Jésus se trouvait être l'adversaire armé contre le démon. S. Léon marque davantage encore l'importance sotériologique de la conception virginale. Dans S. Grégoire l'idée subsiste, mais on voit s'affirmer plus explicitement la valeur de la puissance divine du Rédempteur, pour la réalisation de son œuvre. Évidemment la théologie mettra plus précisément en relief les rapports qui unissent Incarnation et Rédemption. Mais beaucoup de ses vues restent aujourd'hui encore de libre discussion. A lire simplement les Pères anciens, on voit que leurs préoccupations furent autres et qu'ils ne systématisaient pas sur ce point. Le mouvement surpris chez S. Grégoire, si traditionnel, est assez révélateur : le legs de la doctrine courante comportait des choses dont S. Augustin n'a pas parlé, sans qu'on soit autorisé pour autant à croire qu'il les ignorait.

En montrant combien vains sont les efforts déployés par « Gallerand » pour fausser et ridiculiser cette histoire, M. R. nous dispense d'en parler plus longuement. D. B. C.

532. A. Stohr. *Augustinus als Mensch und Denker.* — Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei,1930 ; in 8, 72 p.

Le mérite de cette plaquette est celui d'une certaine universalité malgré la brièveté. La personne du saint, sa philosophie, puis, surtout, sa théologie sont largement esquissés. M.S. cite volontiers Augustin lui-même, et renvoie utilement aux travaux qu'il a consultés. D. B. C.

533. E. Krebs. *Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer.* — Köln, Gilde-Verlag, 1930 ; in 12, 355 p. Mk.7,50 (rel.)

534. A. Pincherle. *Sant' Agostino d'Ippona vescovo e teologo.* — Bari, G. Laterza, 1930 ; in 8, xi-307 p. L. 20.

535. P. de Labriolle. *L'âme de S. Augustin.* — Vie Spirit. 24 (1930, III) 45-61.

L'intérêt commun aux deux biographies gît en ceci qu'elles visent l'une et l'autre à exprimer la vie intellectuelle d'Augustin et son histoire religieuse. Aussi aimerait-on analyser conjointement les pages du professeur catholique de Freiburg et celles du *docente* ami d'E. Buonaiuti. J'ai dû y renoncer, sentant que ce serait faire tort à tous deux.

M. Krebs ne redoute pas les positions franches. Il s'efforce de pénétrer la pensée profonde d'Augustin, puis de la confronter sans crainte — j'allais dire

sans pitié — avec la doctrine théologique d'aujourd'hui. En 14 chapitres, il parcourt tous les problèmes, suivant le cadre de la succession biographique. Tout n'est pas original dans ce livre, ni d'un intérêt égal, mais il est de réelle valeur et souvent personnel.

L'auteur est persuadé que l'« augustinisme » se trouve déjà intégralement en 397 dans les *Quaestiones ad Simplicianum*. Le fait, nié par Portalié, est ici affirmé avec une énergie presque agressive (p. 165-180). On a l'impression qu'Aug. n'aurait plus évolué sur le problème de la grâce, pendant les quelque 30 ans q'il écrivit encore sur ce sujet.

Les *Confessions* sont certes,à leur manière, témoin de la « découverte de 397 ». Mais M. K. ne leur attribue-t-il pas une signification bien dramatique lorsqu'il y voit un acte de foi éperdue dans la grâce de Dieu, sorti du cœur brûlant de celui qu'agitait toujours la lutte entre le bien et le mal? La plupart des lecteurs de l'immortel chef d'œuvre sont au contraire saisis par la paix victorieuse de l'écrivain, et y reconnaissent un hymne à la *gratia victrix*.

Le chapitre 10, sur le *De Trinitate*, doit à l'étude récente de M. Schmaus une partie de son intérêt ; mais M. K. a heureusement insisté sur l'importance et la signification profonde de ce traité capital.Il y découvre avec raison l'influence du courant antirationaliste qui avait dès lors saisi Augustin. Le fonds religieux de l'âme du grand évêque, son secret le plus intime, est probablement la recherche de Dieu, dit M. K. (p. 196), après Wunderle.

L'exposé des doctrines de la grâce est sévère : M. K. semble se plaire à marquer les oppositions entre les thèses d'Augustin et les décrets du magistère ecclésiastique. Il constate cependant (p. 283-284), çà et là, des hésitations.

Dans la même note assez sombre est le chapitre sur les *Retractationes*. Ce qu'on a heureusement appelé « l'examen de conscience littéraire de l'écrivain » (J. DE GHELLINCK S. J. dans *Nouv. Rev. théol.* 57, 1930, p.481-500) serait inspiré par une crainte des responsabilités allant presque jusqu'à la terreur. Vue un peu romantique ! On le voit, le jugement de M. K., toujours digne d'attention, est souvent assez raide.

M. Pincherle, lui, se plaît aux nuances, que M. Krebs semble tant dédaigner. Le contraste est absolu entre les deux manières. Il s'accuse déjà dans la valeur attribuée aux *Confessions*, source principale de la biographie du saint. M. Krebs n'avait rien retenu des doutes émis récemment sur la fidélité du tableau que trace de son âme et de ses expériences le converti de Milan. M. P. est plus sympathique aux thèses d'Alfaric, encore que son sens de la réalité l'oblige à admettre l'objectivité de la scène du jardin et de ses conséquences. En somme, il rejette — et avec raison — l'interprétation d'une conversion à deux degrés dont le premier serait simplement le néoplatonisme, mais il retient que le but des *Confessions* — proclamer la puissance de la grâce — a influé sur la description tracée par Augustin de sa vie antérieure, et sur le sens qu'il donne aux événements. C'est vrai, je crois, mais on se rappellera que l'écrivain a pris bien soin de ne pas forcer la note de son exposé : « il apporte un message, non un enseignement » ; dès lors, il est assez chanceux de vouloir doser les éléments subjectifs de son récit. M. P. revendique dans l'introduction le droit de suggérer des hypothèses. Çà et là (p. ex. p. 52) il me paraît en avoir légèrement abusé.

Le souci de ne pas isoler artificiellement Augustin a fait introduire souvent des

aperçus sur l'histoire politique ; on a tenu aussi à donner de la doctrine de Mani une notice moins superficielle que de coutume, et l'on a tenté de caractériser, en lui-même et dans ses causes, le manichéisme d'Augustin : explication cosmogonique du dualisme moral de l'âme humaine. Quelque chose en reparaîtra dans l'« augustinisme » dès que se sera dissipé le mirage néoplatonicien. Peut-être, mais la grande «découverte», source du revirement d'Augustin, n'est-elle pas simplement S. Paul? Le souci de retrouver l'unité foncière des préoccupations intellectuelles d'Aug. induit M. P. (p. 172) à rattacher le *De Trinitate* à l'idée de rédemption. C'est un peu forcé. L'auteur est mieux inspiré lorsqu'il parle de la lutte antidonatiste, et de l'influence de Ticonius : il se trouve là sur son terrain propre et il en parle avec autorité. On rapprochera ces pages des études de Mgr Batiffol, qui serviront aussi à illustrer la description de la crise pélagienne, si riche en enseignements divers. M. P. n'a pas manqué de donner au *De Civitate Dei* la place qui lui revient. Son analyse est pleine de finesse.

Un résumé et un jugement de la doctrine augustinienne se lisent pp.276-279. M. P. n'est pas assez croyant pour présenter dans toute sa valeur la personnalité d'Augustin. Ces pages sont faibles et les remarques (p. 299) sur les sentiments du grand évêque en face de la mort manquent de vigueur. Mais, dans l'ensemble, le livre témoigne d'une belle et efficace volonté d'être impartial. Sérieusement pensé et parfaitement écrit, il constitue, en somme, une œuvre remarquable.

L'article de M. de Labriolle ne réclame pas une longue présentation. Traducteur des *Confessions*, il a vécu dans l'intimité de leur auteur. Mais l'âme de S.Augustin, tendre, magnifique, fière, ardente, humble et sereine, se laisse difficilement analyser. Cette esquisse met en relief la faculté d'aimer, restée si fraîche chez l'évêque d'Hippone, et elle a le mérite de laisser voir ce que la sainteté a laissé de charme humain dans cette âme exquise. D. B. C.

536. J. Maritain. *St. Augustine and St. Thomas Aquinas.* — A monument to saint Augustine. Essays in some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary (London, Sheed and Ward, 1930 ; in 8, 367 p. Sh. 12. 6) 197-233.

537. É. Gilson. *The future of augustinian metaphysics.* — A monument ... (Cfr *Bull.* n° 536) 287-315.

538. É. Gilson. *L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin.* — Vie intellect. 8 (1930, III) 46-62.

539. É. Gilson. *Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin.* — Mélanges Mandonnet (Bibliothèque thomiste 13-14). (Paris, J. Vrin, 1930 ; 2 vol. in 8 ; 511 et 598 p. Fr. 75 chac.) I, 371-383.

540. M. Blondel. *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne.* — Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (Paris, Bloud et Gay, 1930 ; in 8, 207 p. Fr. 15) 1-20.

541. M. Blondel. *The latent resources in St. Augustine's thought.* — A monument... (cfr *Bull.* n° 536) 317-353.

542. J. Rimaud. *Le Maître intérieur.* — Cahiers de la Nouvelle Journée (cfr *Bull.* n° 540) 53-69.

Le problème dont traitent ces articles est peut-être le plus passionnant de ceux que soulève l'étude de S. Augustin : quel sera l'avenir de sa doctrine ? Entendez par là, non ses thèses théologiques, mais sa pensée religieuse, sa méthode pour conduire l'âme itinérante vers Dieu et les vérités divines. Il s'agit donc de sa philosophie, laquelle est tout imprégnée de religion. Et la question se précise d'elle-même, par la nécessaire confrontation avec S. Thomas.

On ne doit pas s'attendre à une parfaite communauté de jugement de la part d'esprits aussi distants que Maritain, Gilson et Blondel. Ils se rencontrent néanmoins sur ces points : l'aveu que les systèmes philosophiques des deux génies sont inconciliables, et la volonté de ne sacrifier ni Augustin ni Thomas.

M. J. Maritain, thomiste ardent, insiste sur la théorie augustinienne de l'illumination par le Maître intérieur. Soucieux de netteté, il y voit l'affirmation du don infus de Sagesse. Le rapport de ce charisme avec la philosophie se trouve caractérisé d'un mot : le néo-platonisme fut, pour Augustin,« l'organe du Don de Sagesse (p. 203) », organe imparfait, manié par la main la plus parfaite, celle de l'Esprit.

C'est placer l'augustinisme sur un plan supérieur au thomisme. Cela permet d'ailleurs de rejeter délibérément les thèses et la méthode néo-platoniciennes, au profit de la scolastique de S. Thomas, instrument à peu près sans défaut, substitué à celui, trop déficient, dont usait Augustin. Avec finesse, M. Maritain montre comment Thomas n'a rien laissé éteindre des lumières augustiniennes ; il lui a rendu en outre, dit-il, l'éminent service de dégager avec tant de fermeté le naturel du surnaturel, la raison de la foi, qu'il a pu constituer la philosophie en discipline autonome. Ce que Thomas doit à Augustin apparaît donc d'ordre religieux plutôt que strictement philosophique : la spéculation néo-platonicienne se trouvait trop caduque et le système thomiste trop cohérent pour qu'il pût se produire autre chose qu'une substitution : ceci a tué cela.

Le sentiment de M. É. Gilson est moins absolu, moins imperméable. Thomiste, il ne se résigne pas cependant à l'« exil d'Augustin », en matière philosophique. Il discerne que cet exil vient d'une suspicion, et il montre avec bonheur que seuls les disciples sont responsables des couleurs cartésienne et ontologiste prêtées au maître. Très opportunément il affirme le profond réalisme de la philosophie augustinienne. Que peut-elle procurer au thomisme ? L'auteur semble hésitant, mais il voit très bien ce que le thomisme peut conférer de rigueur à l'augustinisme— et c'est quelque chose, car cela suppose que la pensée augustinienne est viable et perfectible. — Il est frappé aussi de la permanente vitalité du courant augustinien. Il se trouve ainsi disposé à considérer ce par quoi les deux doctrines coïncident (article de *La Vie intellectuelle*). M. G. avait déjà fait remarquer ailleurs que S. Thomas a critiqué S. Augustin pour avoir, en somme, réduit la valeur propre de la raison et son activité autonome — ayant appris à s'en défier ! —. Ici sont exprimés plutôt les accords fonciers entre les deux génies,dans les principes qui règlent les rapports entre foi et raison : l'homme part nécessairement de la foi ; il tend spontanément à la science ; de la sorte, l'intelligence des choses divines éclaire la foi, et ne lui doit rien de son évidence scientifique, mais la foi

« reste toujours prête à reprendre éventuellement la place d'une science défaillante (p. 60) ».

Ces accords sont d'ordre religieux plutôt que rationnel. Il ne faudrait pas se leurrer en méconnaissant la divergence des deux doctrines ou en tentant de les amalgamer. Les *Réflexions* très précises du même M.G. mettent parfaitement en évidence ce point essentiel. La méthode utile pour retrouver l'élément de perennité commun aux deux pensées exige, «au lieu de comparer entre elles les formules qui les (= Aug. et S. Thomas) divisent, de comparer ces formules ellesmêmes à ce qu'elles tentent d'exprimer (p. 383) ».

Nous sommes préparés à écouter M. Blondel. Moins dévot à la scolastique, celui-ci entrevoit pour l'augustinisme de nobles destinées. Dans sa lettre pour la *Nouvelle journée*, qui est de premier jet, et dans sa contribution au *Monument* anglais, plus soigneusement élaborée, (la *Revue néo-scolastique* a donné en français l'essentiel de l'article anglais, 32, 1930, p. 261-275) il exprime l'espoir de voir « le thomisme d'intention et l'augustinisme d'intention converger vers une doctrine, non pas seulement conciliatrice... mais unitive. (*La fécondité*... p. 6)». Il faut donc libérer d'abord les deux enseignements des excès des thomistes ou des augustiniens : on retournera à S. Thomas et à S. Augustin. On s'attachera ensuite aux méthodes des deux docteurs plutôt qu'à leurs systèmes, ceux-ci étant irrémédiablement divergents. A vrai dire, on ne voit pas bien, à lire M. Blondel, ce que la méthode thomiste conférera de sérieux à Augustin — piquant contraste avec les vues de MM. Maritain et Gilson ! — mais par contre il insiste sur le correctif nécessaire que fournira à la tendance dialectisante du thomisme, la méthode augustinienne.

Celle-ci est, en effet, comme l'a vu M. Gilson, foncièrement réaliste. Elle l'est d'abord dans le rôle essentiel reconnu au Maître intérieur. L'itinéraire de l'âme qui cherche Dieu ne doit certes point supposer son action ; mais une fois qu'il est trouvé, sa réalité domine toutes les autres et la philosophie vraie n'en peut plus faire abstraction. On ira plus loin, et l'on remarquera que, le réalisme n'étant que dans l'ordre surnaturel, seul réel, c'est dans cet ordre qu'il faut situer le Verbe intérieur dont la lumière illumine l'âme. M. J. Rimaud l'a montré de façon excellente dans son court mais très remarquable article. Il y expose encore, avec un rare bonheur, une autre raison — plus large, si je puis dire — de proclamer réaliste la méthode d'Augustin : elle repousse d'instinct la logique trop dialectique, pour mieux saisir la complexité du réel : « Il est de ceux dont la pensée progresse moins constamment, avec des détours, des arrêts, des retours, de ceux qui, jusqu'à la fin, ont cherché, repris les mêmes problèmes, dont l'attitude et la préoccupation et l'esprit ont été plus fermes que les assertions peut-être (p. 64) ». La vie ne procède pas non plus par catégories logiques ; son mouvement n'est point rectiligne.

M. Blondel, lui, montre surtout comment la doctrine centrale de l'illumination doit contribuer à une philosophie intégrale ; comment elle ouvre des perspectives sur les rapports entre naturel et surnaturel (*Latent resources*... p. 327), entre les sens et l'âme dans la connaissance (p. 331), entre science et foi (p. 334), entre intuition et discours (p. 335), etc. Il va même plus loin et voudrait trouver dans cette méthode la clef des doctrines proprement théologiques d'Augustin, oubliant que la révélation a d'autres critères que la philosophie.

Il me paraît impossible de méconnaître ce que ce rappel de l'élément sain de

l'immanentisme a de conforme aux préoccupations d'aujourd'hui, et combien le sens de la complexité harmonieuse et organique du réel, si perçu par Augustin, est senti vivement par nos contemporains, qui répugnent de plus en plus à l'extrincésisme de la mauvaise scolastique.

Si l'on peut croire qu'il y a là une âme toujours jeune, animant la pensée augustinienne et capable d'enrichir d'un surcroît de vie la forte philosophie thomiste, qui ne souhaiterait ardemment, avec M. Blondel, que « les grandes doctrines augustinienne et thomiste, sans rien renier des acquisitions définitives que nous leur devons, appellent et stimulent un progrès nouveau de la synthèse catholique (*La fécondité...* p. 18) »?

En matière philosophique, en effet, jamais, ici-bas, on n'atteint au faîte, et l'Église n'a canonisé aucun système. D. B. C.

543. A. Dyroff. *Ueber Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De Ordine.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 15-62.

Monographie modèle. Étudiant la forme de ce dialogue, l'auteur montre comment Augustin a su donner à chacun des interlocuteurs sa physionomie psychologique. Le but du traité — décrire en quoi consiste l'« ordre » — en commande l'ordonnance. Suit une analyse, très fouillée, qui permet d'aborder la question des sources. Augustin dépend de Cicéron et de Varron. Pas de néo-platonisme, au moins directement ; quoi qu'on en ait dit, aucune réminiscence de Plotin. L'ouvrage est alors comparé avec les autres dialogues et son importance soulignée.

Une si pénétrante étude contribue plus à l'étude de ce moment de l'évolution intellectuelle d'Augustin que bien des dissertations. D. B. C.

544. M. Grabmann. *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 87-110.

La première partie de cet article étudie la pensée d'Augustin lui-même, de la façon méthodique et précise dont Mgr G. a le secret. On remarquera surtout les voies par lesquelles s'acquiert l'*intellectus fidei* (p. 92-95) : c'est, avec la pureté du cœur, l'analogie du monde créé, l'attention prêtée au grand dogme du corps mystique du Christ, le secours de la philosophie, enfin la libération des difficultés intellectuelles de la foi. On voit quelle harmonie doit régner dans une âme pour que grandisse son intelligence des choses religieuses.

L'auteur parcourt ensuite rapidement la série des théologiens qui, depuis S. Anselme, n'ont cessé de recevoir l'influence augustinienne. S. Thomas en particulier est l'objet d'un attentif examen d'où il ressort qu'il a réalisé «la transposition aristotélicienne de la doctrine augustino-anselmienne sur la Foi et la Science

(p. 104). » Il faut, dit Mgr G., savoir lire entre les lignes pour saisir la nouveauté de la pensée thomiste, beaucoup plus sympathique à la Science qu'on ne l'était avant lui. L'article met au point, à la suite de recherches récentes, la doctrine de Duns Scot. D. B. C.

545. K. Romeis O.F.M. *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustins.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 225-241.

Ce bref aperçu insiste avec raison sur ce qu'on pourrait nommer la continuité de la nature et de la surnature dans l'enseignement d'Augustin. Peut-être eût-il été préférable de se limiter à l'un ou l'autre point difficile : concept de péché, de liberté, etc., plutôt que d'esquisser un exposé général nécessairement superficiel. D. B. C.

546. V. Capanaga. *Notas del ideario agustiniano. Ensayo de una prueba de la existencia de Dios.* — Religion Cult. 12 (1930, IV) 95-100.

Note sur l'exégèse du texte difficile du *De diversis quaestionibus octoginta tribus : quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam...* (Qu. 32). D. B. C.

547. R. Garrigou-Lagrange O. P. *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin.* — Vie spirit. 24 (1930, III) 95-111.

L'auteur analyse les documents eux-mêmes : le début du commentaire du Sermon sur la Montagne ; le *De Doctrina christiana* II, 7 ; le *Sermon* 347. Il y reconnaît les « dons » au sens strict où on les entend aujourd'hui, mais il ne procède pas à la comparaison méthodique.

Quand on remarque qu'Augustin harmonise les dons avec les béatitudes et même avec les demandes du *Pater* et que, dans les subtiles et vraiment profondes descriptions qu'il en donne, le côté ascétique se mêle sans cesse au côté mystique, on se demande si vraiment le « don » avait déjà chez lui le sens technique. On n'oubliera jamais, en outre, que la mystique néo platonicienne enveloppa toujours quelque peu son enseignement moral. Le sujet est d'importance, car le moyen âge a recueilli pour les développer les vues d'Augustin. D. B. C.

548. B. Jansen S. J. *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 111-136.

Un très long commerce avec l'œuvre d'Augustin a permis au P. J. de formuler

dès l'abord quelques principes de méthode, dont l'oubli lui paraît à bon droit fatal lorsqu'on veut étudier la question difficile de l'illumination.

L'exposé lui-même est surtout d'ordre philosophique. Mais la théorie de l'illumination n'est-elle pas tout imprégnée de théologie ? Le P. J. insiste sur son origine plotinienne. Il n'hésite pas à dire que si, logiquement, cette conception entraînait la thèse de la vision intuitive de Dieu, Augustin n'a pas admis la conséquence. Sauf dans les débuts de sa carrière, il a rejeté la thèse de la vision immédiate. Il arguait alors en théologien, non sans un certain illogisme — dont il n'y a pas lieu d'être surpris. D. B. C.

549. Jérôme de Paris O. M. Cap. *La nature de l'ange et de l'âme humaine d'après saint Augustin.* — Estud. francisc. 42 (1930) 305-340, 445-454.

Parmi les problèmes étudiés dans ces articles, il faut signaler surtout celui de l'immatérialité de l'âme et des anges et celui de leur union à un corps véritable.

Pour l'âme cela ne souffre pas de difficulté. Augustin confesse qu'elle est un esprit et qu'elle est faite pour être unie intrinsèquement à un corps.

La nature de l'ange est aussi, pour Augustin, spirituelle. D'autre part il leur attribue lorsqu'ils apparaissent un corps réel, non fantastique ni d'emprunt. Cependant, l'ange n'est pas une substance incomplète. Dans quel sens, étant immatériel, peut-il avoir son corps ? Le P. J. rejette l'explication de Petau et croit qu'Augustin admettait une union « purement accidentelle ou dynamique ».

D. B. C.

550. A. Oddone S. J. *La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino.* — Torino Soc. editr. intern., 1930 ; in 12, 138 p. L. 5.

551. J. Rivière. *Notre vie dans le Christ selon saint Augustin.* — Vie spir. 24 (1930, III) 112-134.

L'opuscule du P. O. est clair, et réunit heureusement d'heureux textes. On doit n'y voir que l'esquisse d'un très beau sujet. Ce n'est pas en quatre pages que l'on présente la doctrine du Christ « centre de la Sainte Écriture » ; la nature de la rédemption réclamait plus de 11 pages ; et la grande idée du Christ vivant dans l'Église plus de 14. Disposant de si peu d'espace, l'auteur a bien fait de s'en tenir aux généralités.

M. R. ne touche qu'un point mais il le fait avec vigueur et finesse. Il commente les passages qui parlent de l'incorporation au Christ, de sa médiation et du modèle divin proposé aux chrétiens dans le Verbe incarné. D. B. C.

552. S. Merkle. *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 197-202.

Il est remarquable que, tandis qu'en 415 Augustin repousse encore toute idée de mitigation des peines, il déclare, en 421, que,sans professer cette doctrine, il

ne la repousse pas. Elle avait été propagée surtout par l'Apocalypse de Paul. Augustin ne l'ignorait pas sans doute, car il connaît cet apocryphe qu'il juge avec sévérité, en 416 environ (*Tract. in Jo.* 98, n. 8). Peut-on penser que son verdict s'est modifié dans la suite, lorsqu'il vit que l'Apocalypse de Paul avait trouvé créance en Espagne auprès de Prudence et, ailleurs, en beaucoup de cercles monastiques? M. M. le suppose et explique ainsi l'attitude nouvelle d'Augustin. D. B. C.

553. F. J. von Rintelen. «*Deus bonum omnis boni*». *Augustinus und modernes Wertdenken.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustins, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 203-224.

L'intérêt de cet exposé n'est pas dans l'originalité de ses vues,mais dans celle de son plan. Il s'agit de savoir ce que la pensée moderne, affaiblie et désorientée, peut rapprendre sur la valeur des choses, en se remettant à l'école d'Augustin.

Contre l'affaissement de l'idéal qui mesure la valeur des choses à la quantité, au rendement, au plaisir qu'elles procurent, ou qui, même, par un pessimisme assez logique, en arrive à dénier toute valeur à quoi que ce soit, Augustin proclame et montre que la dignité des êtres est dans leur qualité, qu'il y a une échelle progressive de valeurs intrinsèques, que le prix de chaque être s'établit suivant son aptitude à conduire au bonheur et qu'en dernière analyse il y a un Bien absolu, un seul : Dieu, *Bonum omnis boni*. D. B. C.

554. L. Teixidor. *La libertad humana en San Agustin.* — Estud. eclesiast. 9 (1930)433-461.

Contre les jansénistes le P. T. entreprend de faire voir comment les deux passages *De libero arbitrio* 3 c. 3 et *De Civit. Dei* 5 c. 10 n'offrent point la notion janséniste de la liberté, mais la catholique. C'était surtout nécessaire pour le second texte. Le P. T. explique que l'équation libre = spontané ne donne pas leur valeur aux termes eux-mêmes d'Augustin,contredit sa doctrine en général, ne s'accorde pas avec le ch. 9 ni avec la suite du ch. 10. Article dialectique très minutieux. D. B. C.

555. O. Schilling. *Die Stadtslehre des hl. Augustinus nach De civitate Dei.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 301-313.

Cette vigoureuse mise au point n'est pas d'un novice : M. S. a publié en 1910 un ouvrage sur la question (*Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus.* Freiburg). Il traite aujourd'hui de la méthode plutôt que de ses résultats. Il constate qu'à côté des travailleurs consciencieux qui, comme Mausbach et Seidel, ont patiemment colligé les passages où S.Augustin expose ses vues sur l'État,il en est d'autres — la plupart — qui, n'ayant pas cette patience, préfèrent ne considérer que

le « dernier stade » de la pensée augustinienne, et suppléent à l'insuffisance de l'information par le brillant des hypothèses.

L'auteur examine à ce point de vue quelques points de la doctrine politique de S. Augustin. J'y relève un bref précis de concept authentique de la *Civitas Dei* (p. 303) et de pertinentes remarques sur les rapports entre l'État et l'Église (p. 311-313).

D. B. C.

556. A. Mager O. S. B. *Augustinus als Mystiker.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben v. F.-J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) I, 83-97.

557. C. Boyer S. J. *La contemplation d'Ostie.* — Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (Paris, Bloud et Gay, 1930 ; in 8, 207 p. Fr. 15) 135-161.

558. E. I. Watkin. *The mysticism of St. Augustine.* — A monument to saint Augustine. Essays on some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary (London, Sheed et Ward, 1930 ; in 8, 367 p. Sh. 12.6) 103-119.

La théologie mystique aime reconnaître en S. Augustin l'un de ses docteurs. Le livre récent du P. Gardeil sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, où est portée à son maximum l'analyse anatomique de l'intuition surnaturelle, fait une large part à S. Augustin, en scrutant son concept de la *mens*.

Dom Mager, spécialiste de ce genre d'études, estime que, en s'appuyant sur les éléments communs aux expériences des grands mystiques, on doit reconnaître qu'Augustin est de cette lignée. Comment ? Jugeant plus sûr de procéder par comparaison que de déduire des œuvres mêmes du saint une doctrine précise, dom M. constate que, psychologiquement parlant, l'opération mystique semble intermédiaire entre la vision béatifique et le mode normal de penser, analogue à l'acte de l'âme séparée. Augustin, qui n'a jamais revendiqué que pour Moïse et S. Paul la vision elle-même, affirme nettement l'intuition mystique. En terminant, dom M. pose la question : « S'agit-il nécessairement de vision surnaturelle ? » sans y répondre.

Le P. Boyer, qui s'est résigné à étudier l'incomparable récit de la contemplation d'Ostie en fonction des catégories de la théologie mystique, est d'accord avec dom Mager pour y reconnaître « l'expérience d'une contemplation infuse » dont, pour lui, le caractère surnaturel ne se discute pas. Il écarte, contre Butler et Maréchal, l'idée d'une vision intuitive (cf. p. 154, note).

En face de ces affirmations catégoriques, l'hésitation de M. Watkin n'est pas sans courage. Les timides restrictions et questions de dom Mager sont ici franchement reprises et résolues. Que, de façon générale, Augustin soit un mystique, c'est trop clair. Mais son enseignement se trouve obscurci à chaque instant « par l'absence de toute tradition de théologie mystique, et par confusion due au platonisme (p. 116) ». Ainsi la science de la théologie mystique « a peu à apprendre de S. Augustin (p. 117). » L'auteur discute les passages les plus célèbres. Il termine en relevant le fait, vraiment capital celui-là, que toute la religion d'Augustin est mystique, par sa hantise de l'éternel, de l'absolu où l'on trouve enfin

« Celui qui *est* ». Toute la philosophie aussi, et toute la théologie d'Augustin sont en ce sens mystiques ; et même les déficiences doctrinales du grand docteur sont « des aspects, insuffisamment mis au point,de l'expérience mystique radicale que Dieu est le tout de l'homme et que, par comparaison, les créatures sont des riens de nulle valeur (p. 118). » L'article de M. Watkin me semble — par sa discrète protestation, comme par les possibilités auxquelles il laisse place — parfait. D. B. C.

559. P. Alphandéry. *De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasthéniques.* — Journal de Psychol. 26 (1929) 763-787.

L'*acedia* ou *anxietas cordis*, vice capital réservé, pensait-on jadis, aux moines, a trouvé depuis Cassien (surtout *Instit.* X, 2) et le plus souvent en dépendance de lui, un certain nombre de théoriciens au moyen âge. M. A. en interroge les principaux, jusqu'au temps de saint Thomas — saint Benoît, saint Grégoire, saint Isidore, Guigue le Chartreux, Césaire d'Heisterbach et saint Thomas lui-même — au sujet des éléments qui composent l'*acedia*,des causes qui la produisent, des symptômes qui la manifestent et des remèdes qu'on y apporte.

Nous nous contenterons de relever ici deux traits de cette intéressante étude : l'*acedia* est pour Cassien une maladie (*morbus*), d'origine purement mentale ; pour Césaire, elle devient un *vitium mixtum* ; pour saint Thomas un *motus sensualitatis*. Le remède à y apporter est sensiblement le même chez tous : la *stabilitas* sous toutes ses formes et le *labor*. Ce qui suggère à M. A. l'idée que la Règle de saint Benoît, qui insiste tant sur ces deux choses, pourrait se concevoir comme née du besoin de lutter contre l'*acedia*, fléau de la vie érémitique. Cela semble bien, en effet, si l'on donne au mot *acedia* un sens très large.

Je m'étonne que M. A. n'ait pas insisté sur l'influence de la Règle de saint Benoît sur la thérapeutique médiévale de l'*acedia*. Au surplus, lorsqu'il dit que le travail qui est censé la combattre est de préférence un travail inutile et manuel il ne semble pas que cela soit vrai chez saint Benoît lui-même, qui dit dans un même chapitre : *Otiositas inimica est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum certis iterum horis in lectione divina...* Et quelques lignes plus loin : *tunc vere monachi sunt si de labore manuum suarum vivunt sicut et patres nostri et apostoli* (c. 48). D. M. C.

560. J. Madoz S.I. *La infalibilidad del Romano Pontifice en el conmonitorio de San Vicente de Lérins.* — Gregorianum 11 (1930) 171-180.

Vieille question, passionément agitée au temps de Döllinger. Les affirmations radicales continuent à s'affronter : tandis que l'auteur du présent article assure que Vincent enseigne équivalemment l'infaillibilité de l'évêque de Rome, Jülicher, par exemple, déclare net qu'il l'exclut. On soupçonne aussitôt que l'un et l'autre ont tiré les conséquences de certaines affirmations du *Commonitorium* pour les attribuer à son auteur, ce qui est toujours dangereux. Vincent écrit contre Augustin et ses opinions personnelles. Il lui oppose non sans quelque brutalité le fameux : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, qu'il ne faut pas prendre dans le sens réduit que lui donne le P. M. Vincent veut par

là protester seulement contre les innovations particulières de tel ou tel pasteur. Le genre littéraire de l'écrit est donc celui d'un manifeste agressif, sous une forme apparemment indifférente. Plus calme, Vincent n'eût-il pas nuancé davantage et pensé aux normes de croyance autres que l'explicite tradition ? D'autre part, les compléments du ch. VI, 2-3 à l'adresse du pape de Rome ne le considèrent que comme l'éminent interprète du sentiment commun : *cum ceteris... sed tamen prae ceteris restitit*. Le pape Étienne, qui domine tous les évêques *loci auctoritate*, a estimé, dit Vincent, qu'il les devait vaincre aussi *fidei devotione* et, de façon générale, la *sedes apostolica* a toujours *vi, studio, contentione* défendu l'intégrité de la croyance. Magnifique témoignage, à rapprocher de celui d'Irénée. Mais il n'est apporté ici que pour étoffer le *quod ab omnibus* et il est difficile de préciser quelles conséquences Vincent lui-même en tirait. Qu'eût-il écrit si un pape avait jugé contre lui sur les thèses qu'il défendait avec passion ?

D. B. C.

VIe s. **561.** P. ALPHANDÉRY. *Traces de manichéisme dans le moyen âge latin* (VIe-XIIe s.). — Revue Hist. Philos. relig. 9 (1929) 451-467.

La littérature folklorique du moyen âge, spécialement celle des visions, peut nous avoir conservé des traces de courants religieux que laisse à peine soupçonner la théologie officielle. Elle vaut donc la peine qu'on l'étudie. C'est ce que fait M. A. à la suite de M. ANITCHKOV (*Revue des études slaves* 8, 1928, p. 203 sv.), dans le dessein d'en montrer les traits manichéens. L'on sait que généralement les historiens admettent une éclipse totale de ce dernier entre le VIe et le XIe s. M. A., sans aller jusqu'à reconnaître avec M. DUFOURCQ (*Étude sur les Gesta martyrum romains*, IV, p. 119) l'existence d'une sorte de coalition anticatholique du manichéisme — ce que l'on ne fait d'ailleurs qu'en donnant ce nom à un syncrétisme artificiellement construit — croit devoir affirmer cependant que « ce manichéisme qui probablement traîne à l'état de sourd murmure dans l'âme religieuse du moyen âge d'occident, s'exprime souvent en une brusque formule sortie des lèvres d'un visionnaire (p. 467) ».

Avec probabilité, dit M. A. A s'en tenir aux traces relevées — dualisme psychologique, folklore eschatologique, curiosités ascétiques — c'est encore beaucoup dire, nous semble-t-il. Quant aux *transmarinae partes* (PL 105, 778 C-D) que la *Visio Wettini* donne en exemple à la Gaule et la Germanie et où M. A. voudrait voir l'Orient manichéen, elle s'entendent plus naturellement de l'Irlande, puisqu'au dire de Walafrid (PL 114, 1067 B), Wettin fut formé à l'école d'un Irlandais.

Dans tous les cas, l'étude de M.A. est une excellente invitation « à des recherches plus approfondies dans cette littérature des visions à peine atteinte par ces rapides coups de sonde (p. 466) ».

D. M. C.

562. E. GÖLLER. *Das spanisch-westgotische Busswesen vom 6. bis 8. Jahrhundert.* — Römische Quartalschr. 37 (1929) 245-313.

M. G. estime que pour comprendre l'état de la discipline pénitentielle à l'époque de Charlemagne, il est bon de s'instruire d'abord sur l'Espagne et les Espagnols. Non seulement les canons de leurs célèbres conciles et les écrits de

leur grand Docteur, saint Isidore, ont exercé une lointaine influence, mais encore tels évêques, dont l'origine espagnole est certaine ou fort probable, Pirmin et Théodulphe, ont aidé à répandre parmi leurs contemporains les conceptions de leur pays. M. G. étudie successivement ces divers témoins de la discipline visigothique : synodes du 6e siècle, Gerunda 517, Barcelone 540, Tolède III (589), pour ne nommer que les principaux ; Isidore de Séville et son 4e concile de Tolède (633) ; la littérature et les synodes postérieurs à saint Isidore, Taïus, Fructuosus, Ildephonse et Julien, la série des synodes de Tolède parmi lesquels surtout le 13e (683) ; enfin les *Dicta Pirmini* et Théodulphe d'Orléans.

Le sujet a été partiellement traité déjà—jusqu'à saint Isidore inclusivement— par B. Poschmann (voir *Bull.* n° 8), mais sans l'ampleur et l'unité qu'y apporte M. G., encore que la documentation et les conclusions de celui-ci soient sensiblement celles de Poschmann. Pour la période suivante M. G. est plus original et cherche notamment à marquer l'influence d'Isidore sur la législation et la littérature immédiatement postérieures et de celles-ci sur les hommes du VIIIe siècle.

Le principal objectif de M. G. est, semble-t-il, de mettre en lumière comment à partir du 1er concile de Tolède (400) se manifeste et se développe en marge de la pénitence officielle, publique, et malgré la réprobation du 3e concile de Tolède (589) une forme de pénitence votive, privée, qui finira par se faire admettre et canoniser au 4e et surtout au 13e concile de Tolède (633, 683).

Cette série de conciles est fort intéressante. Les textes, à première vue, paraissent clairs. Ils sont cependant difficiles à interpréter et la lumière des passages parallèles ne favorise pas toujours le respect des nuances. Dans l'espèce je me demande si M. G. — après M. Poschmann (p. 150 n. 3, 291) d'ailleurs — ne s'est pas laissé trop éblouir par le rapprochement de IV Tolède (633) et XIII Tolède (683) avec quelques vagues formules d'Isidore (p. 175-6, 291-8), d'ailleurs timidement interprétées.

A entendre M. G. nos deux conciles supposeraient avec saint Isidore que seuls les péchés publics — *manifesta peccata* — à l'exclusion des péchés secrets, même graves, requièrent une pénitence publique. Or le texte lui-même du canon 54 et tout le contexte du 4e concile, c'est-à-dire tout l'ensemble de la législation espagnole des 6 premiers siècles, protestent contre cette assertion. D'abord le texte oppose *manifesta scelera confitentes* à *tantum peccatores se praedicantes*. C'est dire qu'il faut entendre par *manifesta scelera* non pas « crimes manifestés au dehors, publics », mais « crimes manifestes, certains, déterminés ». Cela est d'autant plus évident que le canon donne comme synonymes *manifesta scelera* et *mortale peccatum*. Dira-t-on que le *aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur* insinue la possibilité d'un aveu secret de fautes secrètes, permettant d'éviter certaines rigueurs canoniques ? Non, car si le *publice fateantur* appuie sur le caractère public de l'aveu qui prête à conséquence, il n'implique d'aucune façon qu'on pouvait s'en tirer par un aveu non public. Il me semble donc que d'après IV Tolède tout péché grave, public ou secret, relève de la seule pénitence publique. C'est d'ailleurs aussi la doctrine indiscutable de III Tolède (589).

Quant au 13e concile (683) M. G. a raison de voir dans son canon 10 une pièce importante pour l'histoire de la pénitence. On y trouve en effet la première justification théorique, officielle, de la pénitence votive. Mais est-il vrai

que la pénitence publique, traditionnelle, n'y est plus requise que pour les péchés graves publiquement avoués, les péchés secrets même graves pouvant être remis par voie de penitence votive, privée ? L'argument de M. G. tombe puisqu'il consiste dans la parenté avec IV Tolède, cité tout au long au canon 10 et qui, on vient de le voir, affirme précisément le contraire. Certaines formules sont plus claires même que IV Tolède : *nec se mortalium criminum professione notaverint* (on supprime le *publique fateantur*, simple synonyme de *profiteri* ou *confiteri*) ; *implicatum se dixerit mortalibus factis* (sans distinction). Bien plus, entre l'aveu public et la réticence coupable notre canon ne laisse aucune place pour un aveu secret, canoniquement inoffensif, de fautes graves : *Ceterum si ut dictum est sub poenitentiae perceptione consistens nihil mortalis criminis se admisisse praedixerit* (c'est-à-dire s'il ne s'accuse que de ses péchés en général), *attamen quod fateri hominibus erubescit absconsum intra claustra sui pectoris delitescit, noverit ipse sibi de se potestatem esse concessam,,...*

Je crois donc que Tolède XIII est le terme de la canonisation progressive de la pénitence votive mais non du principe postérieur : *qui publice peccavit publice paeniteat.*

Deux détails encore. Je ne vois pas pourquoi, p. 249-50, M. G. rejette l'interprétation du canon 8 de Barcelone 540, proposée par Poschmann (p. 148). P. 307 M. G. méconnaît un peu l'importance des pénitentiels pour l'histoire de la pénitence durant le haut moyen âge. Il est vrai qu'il juge par comparaison avec les *Ordines paenitentiae,* qu'il nous promet d'étudier et d'éditer.

D. M. C.

VIIe s. **563.** G. Lebras. *Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques* (A propos d'un livre récent). — Revue Sciences relig. 10 (1930) 218-237.

Cette longue et savante recension du *Saint Isidore de Séville* de dom Séjourné (voir *Bull.* n° 219) tend à diminuer le rôle canonique d'Isidore ou du moins à le rendre moins assuré. Par contre, et c'est ici qu'elle intéresse le *Bulletin*, elle veut restituer à Isidore quelque chose de l'œuvre littéraire que dom Séjourné lui enlève, à savoir la fameuse lettre à Mason touchant la pénitence : dom Séjourné avait argué du fait que les idées y défendues repondaient mieux au IXe s. ; or M. L. B. signale un ms du VIIIe s. (*Stuttgart 113*), qui le contient comme d'ailleurs le contient également, au dire même de dom Séjourné, l'*Hibernensis* qui est du début du VIIIe s. D. M. C.

564. P. W. Finsterwalder. *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Ueberlieferungsformen* (Untersuchungen zu den Bussbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, 1). — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, xx-334 p. Mk. 24.

Les *Canones Theodori* occupent une place éminente dans la littérature pénitentielle du haut moyen âge. L'on sait cependant qu'aucun des recueils littéraires qui se réclament à un titre quelconque de son nom, n'est l'œuvre authentique de Théodore de Cantorbéry (690). Ira-t-on jusqu'à dire qu'aucun élément de ces collections ne se rattache à lui et que toutes les sentences que le moyen

âge lui attribue doivent être considérées comme pseudo-théodoriennes ? M. F., reprenant les suggestions et les travaux à peine ébauchés de F. Liebermann (*Zeitschr. Savigny*. Kan. Abt. 12, 1922, p. 387 sc.), se donne résolument pour tâche d'éclaircir ce problème, à savoir, d'établir si et dans quelle mesure les *Canones Theodori* appartiennent à Théodore, et jusqu'à quel point ce dernier a réellement influencé le moyen âge. L'étude de l'influence des *Canones* occupera un volume spécial,qui paraîtra prochainement. Le présent volume — premier de la nouvelle collection *Untersuchungen zu den Bussbüchern* — est consacré à la détermination de la part théodorienne dans les *Canones*.

La tâche était difficile et délicate, tant à cause de la réelle complexité des documents qu'à cause du travail incomplet et défectueux des éditeurs (surtout Wasserschleben et Schmitz). Il fallait d'abord chercher à connaître tous les témoins qui nous restent des *Canones Theodori* ; il fallait ensuite les étudier minutieusement chacun en particulier et par groupes afin d'arriver à un classement rigoureux et définitif ; puis il fallait éditer les textes conformément au verdict de la tradition manuscrite ; enfin il fallait, par un examen comparatif et judicieusement critique, retrouver la trace de Théodore. Tout cela M. F. l'a fait avec grand soin. Qu'il n'ait pas travaillé en vain, ses résultats le montrent. Ils ne sont pas tous nouveaux, plusieurs datent de Liebermann, mais même dans ce cas M. F. leur apporte plus de précision et de solidité.

Voici parmi ces résultats ceux qui paraissent les plus importants et les mieux établis. L'ensemble des mss contenant des *Canones Theodori* que M. F. enrichit de plusieurs unités de valeur, inutilisées jusqu'ici (*Par. Nat. lat. 3848 B* ; *Brit. Add. 8873 : Brit. Vesp. D XV*) est à répartir entre 5 groupes ou plus exactement entre 5 traditions parallèles, indépendantes l'une de l'autre : la tradition D ou dachérienne (parce que représentée par l'édition du *Spicilegium*[2] I, 485) ; la tradition G. ou grégorienne (parce qu'elle s'intitule *Canones Gregorii*, sans doute en raison de ses premiers canons empruntés à S. Grégoire, p. 40) ; la tradition U ou nor humbrienne (parce qu'elle se dit compilée par un *discipulus Umbrensium*) ; la tradition S ou saint-gallienne (parce que contenue seulement dans *S. Gall. 150*) ; la tradition Co ou cottonienne (parce que contenue seulement dans *Brit. 38505 Cott. Vesp. D XV*.) On pourrait ajouter une sixième tradition, Kol (*Cologne 210*), mais elle est dépendante de U. Toutes ces traditions parallèles, dont les arch types doivent remonter à différents moments du VIII[e] siècle, supposent l'existence d'une série de petits recueils séparés de *Canones Theodori*, source partiellement commune de tous nos témoins. Avec cet argument paléographique, en faveur de l'existence de ces recueils, converge un argument littéraire tiré du prolongue de U, la plus importance des cinq traditions. L'auteur de ce prologue, le *discipulus Umbrensium*, dit en effet avoir rassemblé dans sa collection les sentences prononcées par Théodore à la demande de nombreux fidèles et transmises dans des petits recueils dispersés et sans ordre : *illa diversa confusaque digestio regularum illarum... ex cunctis que utiliora invenire potui et singillatim titulos praeponens congessi* (p. 288).

Le caractère multiple et dispersé des *Canones Theodori* au début du 8[e] siècle nous invite à croire que Théodore n'a pas formé lui-même un recueil proprement dit. Et ici encore le *discipulus Umbrensium* nous explique que ce sont les bénéficiaires des sentences théodoriennes — principalement le prêtre Eoda, — qui en ont conservé pêle-mêle la teneur.

Ces sentences, ces *Canones*, Théodore, missionnaire romain d'origine grecque les puisait non seulement dans l'Écriture, les Conciles, le droit romain, les Pères grecs et les décrétales des papes, mais encore et plus qu'on ne pense (p. 200), dans les coutumes celtiques. Cela résulte de l'examen des textes ainsi que de la déclaration explicite du *discipulus Umbrensium* (p. 287).

Enfin M. F. a réussi à nous donner une édition sûre des principales traditions des *Canones Theodori* : p. 239-252 la tradition D d'après *Par.Nat.lat. 3182* (B) et subsidiairement d'après *Par. Nat. lat. 12021* (Sg. 121) ; p. 253-270 la tradition G d'après le nouveau ms *2848B* (A) avec les variantes de *Monac. lat. 14780* (E), *Par. Nat. lat. 2123* (Par), *Merseburg 103* (M) et *Brit. Add. 8873* (L.) inutilisé jusqu'ici ; p. 271-284 Co proprement inédit, d'après le seul ms *Brit. Cotton. Vesp. D. XV* ; p. 285-334 U d'après l'ensemble des nombreux mss, en complétant le prologue par *Vat. Pal. lat. 485* (Pal) et l'épilogue par *Vat. Pal. lat. 554* (Vat).

Il y aurait encore beaucoup de bien à dire du livre de M. F. mais il faut se limiter, et il reste à faire quelques critiques.

D'abord M. F. élimine systématiquement la possibilité d'une origine anglo-saxonne pour chacune des traditions conservées des *Canones Theodori.* La chose n'a pas grand intérêt du point de vue littéraire,mais elle peut en avoir pour l'histoire de la discipline pénitentielle au début du moyen âge. Nous croyons donc devoir observer que les raisons paléographiques et littéraires apportées par M. F. ne nous ont pas convaincu que les archétypes de D (p. 17-18), de Co (p. 64-65, 83), de U (p. 164-168) et même de G (p. 52-53) sont nés sur le continent. Il y a même des raisons,notamment pour U, de penser à l'Angleterre. Le *Discipulus Umbrensium* se donne en effet dans son épilogue pour un anglais s'adressant à ses compatriotes (cf. Prologue). Il est vrai que ceci implique l'unité de toute l'œuvre de U, au sujet de laquelle il nous faut dire un mot.

M. F. croit reconnaître dans l'histoire de U trois stades successifs : au premier stade apparaît, probablement en Angleterre, le deuxième livre, c.-à-d. la partie canonique de U (p. 80-83, 165) ; au second, un missionnaire de l'entourage de S. Willibrord (un irlandais ?), qui s'intitule *discipulus Umbrensium*, adapte ce deuxième livre à l'usage des missions anglo-saxonnes, en lui adjoignant les sentences pénitentielles de S. Théodore, rassemblées par lui, et en faisant précéder le tout d'une préface et d'un prologue (p. 168-174) ; au troisième stade, un compagnon de S. Boniface, peut-être Burchard de Wurzbourg, supprime préface et prologue et fait suivre le corps de l'ouvrage d'un épilogue de sa façon (p. 177-180).

Il nous est impossible de montrer ici en détail ce qu'il y a de fragile, voire de fantaisiste dans ces affirmations. L'une de leurs principales bases est l'interprétation du prologue et de l'épilogue (p. 140-154), interprétation qui, en plusieurs endroits, nous paraît fort discutable. Nous nous bornons à l'essentiel.

1. La parenté littéraire entre le prologue et l'épilogue est telle qu'on ne saurait l'expliquer que par l'identité d'auteur. Au surplus l'épilogue fait plusieurs fois allusion au prologue et en suppose la présence : *Hec*, est-il dit à la fin du second livre, *consiliante venerabili Theodoro archiepiscopo angelorum nostri ut diximus scripserunt... E quibus non pauca cum pasim a pluribus mixti mque tenentur pariter posuimus* (p.333). Référence manifeste au prologue: *illa* (venerabilis Theodori) *diversa confusaque digestio regularum illarum cum statutis causis*

libri secundi conscripta inventa est apud diversos (p. 288). M. F. a beau chercher un autre sens à *ut diximus* (p. 164), le parallélisme est parfait. Que d'autre part le *discipulus Umbrensium* ne s'affiche pas anglo-saxon dans le prologue, et appelle Théodore simplement *pater* ou *venerabilis antistes*, *senex*, tandis que l'épilogue parle de *patris nostri*, cela ne constitue pas une difficulté sérieuse.

2. Loin d'insinuer que la teneur du livre II est étrangère à lui (p. 81, 83), le *discipulus Umbrensium* affirme qu'il a rassemblé les *statutae causae* comme il a rassemblé les *regulae illae* (*penitentiales*) : « la masse diverse et confuse des règles de pénitence et des statuts consignés au second livre, a été mise par écrit par plusieurs ». C'est le sens obvie de la phrase, citée à propos de la remarque précédente, et il est confirmé par le passage parallèle de l'épilogue. D'ailleurs l'auteur ne dit-il pas : *ex cunctis que utiliora invenire potui et singillatim titulos praeponens congessi* (p. 288), ce qui est aussi vrai du second livre ?

Enfin un mot sur le rapport de U à ses sources (p. 181-198). M. F. fait en général beaucoup de crédit à l'information et au jugement du compilateur. Il pense qu'il s'en est fidèlement tenu au recueils mentionnés : Eoda, *Libellus Scottorum* (*Pal. Lat. 485* ou proche parent ? voir p. 201-202), recueils secondaires dispersés, collection canonique du second livre. Mais l'épilogue ne dit-il pas que le compilateur y a mis également du sien : *aliqua in quibusdam his necessaria opusculis adnectimus et maxime libello penitentiae quae a prudenti posse facile reor adverti* (p. 333) ?

D. M. C.

565. W. LEVISON. *CR de P.W. Finsterwalder. Die Canones Theodori Cantuariensis.* (voir *Bull.* n° 564). — Zeitschr. Savigny-stift. Kan. Abt. 19 (1930), 699-707.

Le travail de M. F. mérite des éloges et sera très utile, mais n'est pas exempt de fautes. M. L. formule quelques pages de critiques, dont plusieurs fort justes (cf. *Bull.* n° 564). Choisissons les principales : p. 700 il existe probablement encore à Bâle des fragments du ms de Fulda que M. F. (p. 52 note 3 et p. 219) croit perdu. P. 701-2, M. L. regrette que l'éditeur ait conservé dans son texte tant de corruptions, aisément corrigibles. Suivent des exemples. Peut-être M. L. accorde-t-il un peu trop à la conjecture. P. 703, l'idée que l'epilogue de U vient d'un milieu bonifacien est venue à M. Finsterwalder par suite d'une interprétation fantaisiste d'un texte évidemment corrompu : *ipse Moyses maritus* (?) *vel scire vel ei dicere potuisse* (p. 334). P. 703-4, l'état de la tradition de U n'implique pas du tout que l'épilogue n'a jamais coexisté avec le prologue. Au contraire, la parenté de H W, dont l'un a le prologue, l'autre l'épilogue, insinue l'existence d'un archétype qui avait les deux. P. 705-6, M. L. est fort catégorique pour la composition de U en Angleterre.

D. M. C.

566. J. REVIRON. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX*e IXe s. *siècle. Jonas d'Orléans et son « De institutione regia »*. Étude et texte critique (L'Église et l'État au moyen âge. Directeur H.-X. Arquillière, 1). — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 197 p. Fr. 35.

Jonas d'Orléans n'est ni une personnalité de premier plan ni un « leader » dans la vie politico-religieuse de la première moitié du IXe siècle. Néanmoins

il en représente au mieux la tendance moyenne et il nous fournit dans ses divers ouvrages la large base scripturaire (surtout l'Anc.Test.) et patristique (surtout Isidore, Grégoire, Bède, Augustin) des conceptions théocratiques naissantes ou, pour employer l'expression de M. R., de l'augustinisme politique. Ce n'est pas qu'il soit à proprement parler le théoricien de ce mouvement. Il fait plutôt figure d'un pasteur d'âmes qui a accepté sans les discuter les conceptions de son temps sur les deux pouvoirs et rappelle les fidèles, fussent-ils rois, à leur devoir de serviteurs soumis et d'instruments de l'Église.

M. R. décrit avec précision et sobriété les principaux traits de la vie de Jonas ainsi que son œuvre littéraire. Il s'arrête plus longuement à l'étude du *De institutione regia* (p. 47-75), dont il examine en détail l'origine, la composition et les sources. Puis il synthétise, en une cinquantaine de pages (p. 76-120), la doctrine politico-religieuse de Jonas d'après l'ensemble de ses œuvres — sans malheureusement tenir compte de la chronologie — principalement d'après le *De institutione regia* : La société humaine ayant pour fin le salut éternel, l'autorité de l'Église, responsable devant Dieu des rois comme des peuples, y est souveraine. Le roi, nécessaire parce qu'utile au salut du peuple, au règne de l'Église, y a comme rôle d'établir l'*ordo justitiae* au sens politico-religieux de ce mot, c.-à-d. l'ensemble des vertus qui mènent au salut. Cette mission le roi doit l'accomplir, mais Jonas n'envisage pas encore, comme on le fera plus tard, en guise de sanction la déposition du « roi injuste ».

Enfin dans la seconde partie de son livre, M. R. édite le *De institutione regia* d'après le seul ms existant encore : *Rome S. Pierre D 168* (XIV-XVe s. et non X^e comme on dit ordinairement). Çà et là le texte est corrigé d'après le ms partiel et aujourd'hui perdu d'Orléans, accessible à travers la « nouvelle » édition de Luc d'Achery. On donne d'ailleurs en note toutes les variantes, offrant quelque intérêt, de l'une et de l'autre édition de d'Achery. Une deuxième série de notes indique les sources de Jonas.

Quelques remarques d'importance inégale.

P. 44. Charles le Chauve ne devient pas empereur mais roi en 840.

P. 50. deuxième ligne, lire *livre II* au lieu de *premier livre* ; ligne 6, lire *ch. 20* au lieu de *XXII*.

P. 50-52. M. R. aurait pu présenter avec plus de force la preuve — à notre sens évidente — de l'antériorité des Actes de Paris (829) sur le *De instit. regia* : celui-ci n'est qu'un extrait des Actes pourvu d'une lettre dédicace et d'une conclusion et contient deux références quasi explicites aux Actes (ch. 2 et 16). Au surplus le ch 11 du *De Inst. reg.* contient une référence — *iam in superioribus capitulis demonstratum est* (p. 166, 2) — que n'a pas relevée M. R. et à laquelle rien ne répond dans l'ouvrage ; par contre dans les Actes de Paris (texte cité à la remarque suivante) elle se comprend parfaitement à la lumière de I,1. Inadvertance dans la transcription, qui nous montre dans les Actes le modèle du *De Inst. reg.*

P. 52-54. La date de 830-831, proposé par M. R. pour le *De inst. reg.* nous paraît d'autant plus acceptable que celui-ci n'est, pour ainsi dire, que l'exemplaire à l'usage de Pépin des Actes de 829.

P. 54-56. Ici surtout M. R. nous paraît trop timide dans sa manière d'admettre l'antériorité du *De Institutione laicali* sur les Actes de Paris. Il est pourtant clair comme le jour que ceux-ci dépendent de celui-là. Comparer p. ex. Act. III,

8 avec *Laic.* II, 21 ; Act. II, 12 avec *Laic.* I, 13 ; surtout Act. II, 7 avec *Laic.* I, 20 :

Act. II, 7.	*Laic.* I, 20.
... censentur. Quod vero *fides sola* neminem *ad regnum provehat* caelorum jam in superioribus capitulis demonstratum est... Verum professio christiana... (Mansi XIV, 582 D)	... censentur. Multi... (il s'agit de la foi). Numquid *sola fides* superbos, invidos, avaros, adulteros, perjuros, raptores, fornicatores, homicidas et ceteris innumeris vitiis mancipatos *provectura est ad regnum* Dei, cum Dominus in evangelio et apostolus dicat quod hujuscemodi regnum Dei non possidebit ?.... Negligitur enim professio christiana... (PL 106, 162B-163A).

Les contextes sont pareils, mais la longue tirade de *Laic.* sur la foi et son insuffissance est résumée ou plutôt écartée dans le *Quod vero fides...* des Actes. N'est-il pas évident que Act. travaille sur *Laic.* ? D'ailleurs la liste des questions non consignées dans les Actes officiels et néanmoins examinées en concile (Actes III, 2) correspond à un choix de chapitres opéré dans le livre II — peut-être I et III également — de l'*Inst. laic.* (II, 1. 2ª. 4ᵇ. 5. 6. 7. 12. 8. [1, 11, 12 ; 13], II, 24. 25 etc.).

P. 56. M. R. se contente de dire que Jonas est « selon toutes probabilités » l'auteur des Actes de 829. C'est trop peu dire : le fait que Jonas exploite les Actes et en est exploité, joint à la parenté littéraire incontestable et profonde qui existe entre les deux, autorise la certitude.

P. 66. L'attribution à Prosper du *De vita contemplativa* de Julien Pomère n'est nullement une singularité de Jonas. Elle est très répandue.

P. 71-15. On aurait dû mentionner parmi les sources la *Regula sancti Benedicti*, dont certains chapitres de Jonas sont saturés.

P. 103, 106. M. R. nous paraît solliciter un peu les textes en faisant dire à Jonas dans le *De cultu imaginum* (après 840) que « Pierre a reçu... le pouvoir des clefs... de telle façon que c'est par lui que ce pouvoir passe à d'autres », que « Pierre est bien... celui qui a reçu la juridiction à titre singulier et par qui cette juridiction a passé aux autres membres du collège apostolique ». En réalité Jonas écrit : *Quid enim si, ut supra dictum est* (Mt. 16, 18), *claves regni caelorum quasi eminentissimo sanctae ecclesiae membro intelligo traditas, beato videlicet Petro, ut per illum ad caeteros haec dignitas transeat* (PL 106, 376 D) ? Ce qui veut dire : le pouvoir des clefs a été remis à Pierre comme au membre le plus éminent de l'Église et par lui — c.-à-d. en sa personne — à tous les apôtres. Ainsi le veut le contexte immédiat : *Adeo inter reliquos constituitur insignis ut quod omnium est commune ipse quodammodo accepisse videatur singularis.* Nous trouvons d'ailleurs la même idée dès les Actes III,8 et l'*Inst. reg.* 2 : *Qualis igitur sit potestas et auctoritas sacerdotalis ex verbis domini facile animadvertitur quibus beato Petro* cuius vicem indigne gerimus *ait* : « *Quodcumque...* » A noter que le passage parallèle de l'*Inst. laic.* (II, 21) porte encore *specialiter ecclesiae principi beato Petro apostolo.* Le changement est sûrement

intentionnel. A la suite des politiciens de son temps, Jonas évolue dans le sens d'une émancipation vis-à-vis de Rome. D. M. C.

567. A. Wilmart O.S.B. *L'exemplaire lyonnais de l'exposition de Florus sur les Epîtres et ses derniers feuillets.* — Revue bénéd. 42 (1930) 73-76.

Le ms *Lyon.484*, que D.W. regarde comme le brouillon ou si l'on préfère l'exemplaire corrigé et annoté par l'auteur, ou encore l'original de l'*Expositio* de Florus sur les Epîtres, est amputé non seulement de la première moitié de son texte — qui faisait sûrement jadis corps avec lui, — mais encore de ses derniers feuillets. D. W. les a retrouvés au complet — deux, dont un vide — dans le ms *270* du fonds Baluze (f° 72 bis et 73). Ils contiennent les articles, au nombre de 6, concernant *Hebr.* XIII, 4-17, dont on nous fournit le schéma. D. M. C.

568. A. Wilmart O.S.B. *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle.* — Revue bénéd. 42 (1930) 149-162.

La nouvelle lettre que D. W. vient de découvrir dans le *Vat. Reg. lat. 240*, offre un intérêt particulier pour l'histoire de la controverse prédestinatienne au IXe s. J'avais cherché déjà de mon côté à en identifier l'auteur et plus que jamais je crois aujourd'hui qu'il n'y a pas moyen d'échapper à la solution de dom W. : l'auteur de la lettre est Florus de Lyon, au sujet de l'activité littéraire duquel, d'ailleurs, je suis bien près de partager son avis sans réserve.

Je suis moins porté à admettre son interprétation du paragraphe 3 de la lettre. Florus dit avoir envoyé à un évêque (celui sans doute de son correspondant) *libellum... ubi de omnibus fere quae ille miserabilis monachus* (Godescalc) *imprudenter et infeliciter primum movit in duobus vel tribus sive quatuor opusculis et prolixo et succincto sermone prout dominus dedit vicissim tractatum est* (p.154, 20-24). D. W., rapportant le membre *in duobus... sermone* à *tractatum est*, pense qu'il s'agit d'un « libellus en quatre opuscules (p.161) », soit quatre opuscules de Florus formant un seul tout. En réalité je crois qu'il faut rattacher *in duobus... sermone* à *movit*, de sorte que Florus parlerait de quatre opuscules *prolixo et succincto sermone* de Godescalc, soit à mon sens la *Confessio brevior*, la *Confessio prolixior*, le *Tomus ad Gislemarum* et le *Ad episcopos*. Les deux derniers surtout, qui sont appelés dans la lettre d'Amolon (composée probablement par Florus) *scriptura tua in qua apertissime et prolixo sermone... et alia scripta tua non parva quae ad episcopos.... scripsisse vel protulisse videris* (PL 116, 86 C). J'aurai l'occasion d'y revenir plus longuement dans les *Recherches.*

Quant à la date de notre lettre, j'oserais préciser davantage. D. W. dit : entre 853 et 860, mais probablement plus près de 853 que de 860. Je propose : entre 850 et 853 ; 850 parce que la lettre est postérieure aux opuscules de Godescalc ; 853 parce que Florus ne sait rien encore des grandes interventions synodales (voir paragr. 4). D. M. C.

569. R. Carton. *Déchéance et survie au Xe siècle du renouveau carolingien.* — Revue de Philos. 30 (1930) 158-175. Xe s.

On a dit tant de mal de l'âge de fer. M. C. pense avec raison qu'il y a aussi quelque bien à dire : à la renaissance carolingienne a succédé une décadence, bien sûr. La désorganisation politique et sociale (et non pas précisément, note M.C., la confusion entre les deux pouvoirs, de laquelle est née notamment toute une littérature de doctrine politico-religieuse), a entraîné après elle celle des lettres. Mais celle-ci n'a été ni complète ni définitive : en France, la vie de l'esprit encore que beaucoup moins brillante s'est conservée à l'état plus ou moins latent ; en Allemagne, elle a presque aussitôt repris avec un certain éclat sous Othon I, désireux d'imiter Charlemagne. Et ce double germe a travaillé avec assez de puissance pour produire au XII-XIIIe s. une floraison aussi magnifique que durable.

M. C. ne s'est pas montré prodigue de documentation. Il est vrai que son article est extrait d'une série de conférences sur *Le sort des études et des lettres philosophiques au haut moyen âge* (500-1000). Puisse sa synthèse, malgré la difficulté qu'on éprouve à la lire — il y a des phrases de 19 lignes ! — orienter les efforts de quelque chercheur patient. D. M. C.

570. C. Ottaviano. *A proposito di un libro su S. Anselmo.* — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 379-387. XIe s.

M. O. formule de très nombreuses critiques à l'adresse du livre de M. Levasti (voir *Bull.* n° 301). Elles sont quelquefois fondées, surtout pour les détails, mais les plus importantes nous paraissent exagérées ou inefficaces. Par exemple sur le néo-platonisme d'Anselme,le sens de l'argument ontologique et la portée de la démonstration des mystères. Peut-être M. O. n'est-il pas entièrement au-dessus du reproche formulé dans sa dernière phrase : « E S. Anselmo è stato sempre studiato, per un strano destino, sulla base di sistemi preconcetti ».

D. M. C.

571. A. Landgraf. *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 360-405. XIIe s.

Négligeant les renseignements inédits que M. L. prodigue à chaque page, nous nous tiendrons à l'essentiel de cet article qui enrichit si opportunément notre connaissance de l'école abélardienne.

1. Outre les cas signalés par Denifle, Abélard est cité nommément dans la Glose sur les Sentences attribuée à Pierre de Poitiers (PL 178, 991), dans les *Questiones* de *Brit. Royal 9 E XII* (f° 255v) et dans *Brit. Royal 8 C IX* (f° 165). Il est utilisé par *Bamberg Patr. 47*, (f° 15v,22 etc.), par Petrus Comestor (d'après Prévostin *Par. Nat. lat. 1708* f° 352 et l'anonyme *Bamberg Patr. 136*) et par Magister Odo dans son *Isagoge*, très important et tout à fait négligé (*Cambr. Trin. 317*). C'est très vraisemblablement encore Abélard que l'on doit reconnaître dans le *Petrus* qui est l'une des principales sources de *Brit. Royal 9 E XII*.

2. Tout comme celui de Robert de Melun et aussi celui de Pierre Lombard — M. L. signale pour ce dernier *Flor. Laur. 8 S. Croce Plut. XVIII dextr* — le

commentaire d'Abélard sur saint Paul a eu son *Abbreviatio*. Elle est conservée dans *Par. Ars. lat. 1116*, du moins pour l'Épître aux Romains. M. L. reproduit pour le montrer un grand nombre de passages parallèles en deux colonnes.

3. C'est ici la principale découverte de M. L. Le *Par. Nat. lat. 18108* contient des Sentences passées inaperçues jusqu'ici et qui appartiennent visiblement à l'école abélardienne, au même titre que l'*Epitome* et les autres productions. Elles posent un problème littéraire très complexe et difficile à résoudre : d'une part parallélisme souvent littéral avec l'*Epitome* et indices de dépendance par rapport à celui-ci ; d'autre part. plus grande richesse en certains endroits du *18018*. Comment l'expliquer ? Par l'origine abélardienne des Sentences ? Par l'utilisation d'une source commune, qui serait les *Sententiae Abaelardi* ? Cette dernière hypothèse est seule probable. Encore faut-il ajouter que le *18018* semble dépendre en outre de l'*Epitome*, dont tel extrait fait double emploi avec le texte immédiatement consécutif de *18018*. M. L., sur certains indices, soupçonne le copiste d'avoir voulu compléter son modèle à l'aide de l'*Epitome* dont d'ailleurs un fragment (c. 12-18) se trouve aux f° 76v-77v du même ms.

D. M. C.

572. G. della Volpe. *La mistica di Ugo di San Vittore.* — Civiltà moderna 2 (1930) 140-149.

Prémices d'un livre à paraître sur *Maestro Eckhart e la mistica medioevale.* Hugues de Saint Victor, fondateur en quelque manière de la théologie mystique, méritait une étude spéciale. M. d. V. rappelle les principaux points de son enseignement, notamment le principe de l'universel symbolisme du monde créé. Il s'arrête plus en détail à la doctrine sur la contemplation de Dieu. Celle-ci est d'inspiration augustinienne (surtout *Soliloquia*), encore que chez Augustin elle soit plutôt « logico-gnoséologique », chez Hugues « psychologico-morale ». M. d. V. montre, après P. Rousselot (*Le problème de l'amour au moyen age*, 1906, p.26-27), comment l'amour qui accompagne la *visio Dei*, l'*amor sapientiae*, comment en définitive tout amour de Dieu est à base d'amour de soi. D. M. C.

573. Gioacchino da Fiore. *Tractatus super quatuor Evangelia*, a cura di E. Buonaiuti (Istituto storico italiano. Fonti per la storia d'Italia. Scrittori, secolo xii). —Roma, Sede dell' Istituto, 1930 ; in 8, lxxii-363 p. et 2 fac-similés. L. 110.

M. B. est aujourd'hui — avec M. Grundmann (voir *Bull.* n° 236) — le principal connaisseur de Joachim de Flore. Chargé, il y a peu d'années, de faire revivre la physionomie et de préparer pour les *Fonti per la storia d'Italia* le texte des œuvres encore inédites du prophète calabrais, il s'est mis à la tâche avec cette sympathie qui seule garantit le travail fructueux. Aussi bien mène-t-il de front, avec le plus grand soin, l'édition des textes et l'étude de l'homme. Bientôt nous verrons sans doute son *Gioacchino da Fiore, i suoi tempi e il suo messagio*. En attendant nous possédons plusieurs articles importants des *Ricerche* (voir *Bull.* n° 233, 234, 235, 574, 575, 576) dont les deux premiers forment les paragraphes I et II de l'introduction aux *Tractatus super quatuor evangelia*. Ceux-ci, qui occupent un gros volume fort bien présenté et pourvu d'ex-

cellentes tables, sont le premier-né d'une série de trois éditions critiques (voir *Bull.* n° 233) qui, espérons-le, se succéderont rapidement.

Les *Tractatus super quatuor evangelia* constituent un document capital pour l'histoire du Joachimisme. Car ils semblent bien être le testament de Joachim, au double titre de dernier écrit en date et synthèse des grands ouvrages antérieurs.

Au paragraphe III de son introduction (p. XLVI-LXIV : *L'enseignement mystique de Joachim de Flore*) M. B. esquisse les grands traits qui caractérisent cette synthèse. Ce n'est pas à proprement parler la méthode d'exégèse allégorique — radicale cependant jusqu'à sembler ignorer le sens littéral des évangiles — ni même la nature mystique de son message qui distinguent notre prophète ; c'est bien plutôt le caractère essentiellement social de sa vision spirituelle. Joachim n'est pas, comme la plupart de ses successeurs, un mystique individualiste ; la possession totale par l'Esprit, dont il rêve et dans laquelle il se sent entraîné, n'est pas un phénomène réservé à la vie « seul à seul avec Dieu » de telle âme d'élite, mais concerne nécessairement la société ecclésiastique comme telle. De là son allure apocalyptique ou, ce qui revient au même semble-t-il, ecclésiologique. M. B. est ici fort perspicace. Peut-être cependant exagère-t-il un peu l'originalité de son héros. Celle-ci peut paraître considérable si l'on compare la mystique de Joachim à celle du XIV-XV s^e. d'une part, du XIIe s. d'autre part. Mais il y a aussi une mystique de l'antiquité et du haut moyen âge (un peu négligée par M. B. dans son livre, au reste très instructif, *Il misticismo medioevale*. Voir *Bull.* n° 79), et par rapport à celle-là, la tendance mystico-sociale — réduite, cela s'entend, à ses principes essentiels — de Joachim nous paraît tout simplement traditionnelle. Même au XIIe s. Joachim n'est pas seul à s'en souvenir : il a quelque chose de commun avec sainte Hildegarde. Au reste M. B. ne voudrait pas le nier, je pense. Mais il aurait pu avec compétence nous en instruire.

Le paragraphe IV de l'introduction confirme — sans peine — l'authenticité indubitable des *Tractatus* et examine la tradition manuscrite. Elle se réduit à deux témoins (dont fac-similés p. 40), auxquels, malgré d'actives recherches, M. B. n'a pu en ajouter d'autres : *Padova Ant. 322* (*A*) et *Dresden A 121* (*D*). Les deux mss n'étant pas apparentés en ligne directe et *D* étant fort inférieur, le choix de *A* s'imposait pour l'édition. M. B. s'y est tenu scrupuleusement « anche quando appariva occasionalmente difettoso (p. LXX) », tout en reconnaissant qu'il n'était pas difficile d'en corriger quelques erreurs manifestes à l'aide de *D*. Le lecteur est prié de le faire lui-même, en consultant l'apparat. Est-il opportun de pousser jusqu'à cette minutie le respect de l'*amanuensis*, ce dernier eût-il mis jusque dans ses erreurs de transcription l'empreinte de ses espérances apocalyptiques (LXX-LXXI) ? On regrettera que M. B. n'ait pas au moins comblé à l'aide de *D* — p. ex. entre crochets comme p. 10, 1 — les lacunes certaines. Telles : P. 10, 25-30 (si toutefois les lignes endommagées de *A* sont dans *D*) ; p. 21, 13 (omission par homoïoteleuton de *Helisabeth et Iohannis et in hiis que pertinent ad misterium*) ; p. 32, 18 (omission de *significat*) ; p. 106, 5 (omission de *Zachariam p.t*) ; p. 116, 22 (omission de *quantum*). De même pourquoi ne pas rejeter dans l'apparat les lignes 126, 26-29, qui ne se trouvent à cette place dans *A* que par une erreur due à un homoïoteleuton (*quia hic est filius dei* p. 126, 26 et 127, 5), erreur aussitôt reconnue et redressée par

le copiste lui-même, puisqu'il a biffé le passage pour reprendre la véritable suite du texte ?

Mais ce sont là des détails qui ne diminuent pas vraiment le mérite de l'éditeur et la reconnaissance des historiens du moyen âge. D. M. C.

574. H. Koch. *CR de Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* nº 572).— Theolog. Literaturz. 55 (1930) 414-417.

Ce compte rendu de l'édition des *Tractatus super quatuor evangelia* par M. Buonaiuti est à bon droit élogieux, tout en faisant des réserves touchant l'établissement du texte. M. K. va même un peu plus loin que nous sur ce point (voir *Bull.* nº 573). On retiendra principalement de sa recension la liste des références (surtout bibliques) échappées à l'éditeur et la série des leçons de *A* qu'entre autres il aurait fallu abandonner. D. M. C.

575. E. Buonaiuti. *La « modernità » di Gioacchino da Fiore.* — Ricerche relig. 6 (1930) 128-134.

Dans ce bref article, M.B. développe un peu ce qu'il a dit dans l'introduction aux *Tractatus* (*Bull.* nº 573), touchant le caractère mystique, pacifique et surtout ecclésiologique du message de Joachim. D. M. C.

576. E. Buonaiuti. *Gioacchino da Fiore, san Bonaventura, san Tommaso.* — Ricerche relig. 6 (1930) 289-297.

Quand on est pénétré d'un auteur, l'on sent comme d'instinct sa trace là où il a passé. Mais si l'on n'y prend garde on risque de la voir partout *opportune, importune.* C'est pourquoi nous espérons que M. B. fera suivre cette brève note, qu'on pourrait appeler un exposé de sa thèse, d'une justification largement documentée. Thèse, au reste, très intéressante, et, si elle se montre solide, féconde en conséquences : saint Thomas et surtout saint Bonaventure auraient réservé dans leur œuvre exégétique et théologique une place très large à une sorte de crypto-réfutation en règle de l'apocalypse joachimite. D. M. C.

XIIIe s. **577.** F. Mitzka S. J. *Anfänge einer Konkurslehre im XIII. Jahrhundert.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 161-179.

L'idée d'un *concursus* divin se rattache aux spéculations sur l'identité de la *caritas* et du Saint-Esprit, préconisée par Pierre Lombard. M. Landgraf (voir *Bull.* nº 232) a signalé les premières traces d'un *concursus simultaneus* chez Richard Fishacre († 1248), notamment dans ce texte : *nec potest anima in hanc actionem meritoriam nisi deus sua actione agat cum anima* (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 353). Le P. M. conteste l'interprétation de M. Landgraf. A son avis il n'a pu être question de *consursus* tant qu'on a prétendu sauvegarder entre le Saint-Esprit et la *caritas* un lien formel, puisque précisément le *concursus* procède d'un rapport d'efficience. Or tel est encore le cas chez Fishacre.

Aussi bien ce n'est pas chez Fishacre mais chez un anonyme dépendant au reste de lui, le *Par. Nat. lat. 16407*, qu'on retrouverait la première et véritable

apparition d'un *concursus simultaneus*, ou mieux d'un *concursus* tout court, la distinction n'étant survenue qu'assez tard. En effet 1. il emploie une formule très remarquée par ses successeurs, et qui sera plus tard consacrée pour désigner le *concursus simultaneus* : *assistentia Spiritus sancti* ; 2. Le Saint-Esprit n'est plus, comme pour Fishacre, *vere inhaerens* encore qu'on n'abandonne pas complètement l'idée de forme ; elle ne le sera que progressivement ; 3. l'anonyme prétend être original : *Sed ego credo...*

Quand cette doctrine a-t-elle vu le jour? Elle est connue de saint Thomas vers 1270 dans sa *Q. disp. De caritate* a. 1. Elle ne l'est pas encore, pense le P. M., dans son Commentaire des Sentences (*Sent.* 1 d. 17 q. 1 a. 1). Elle a dû donc se formuler pour la première fois avec netteté entre 1255 et 1270.

A notre avis, le P. M. a raison de dire que l'abandon d'un rapport formel entre la *caritas* et le Saint-Esprit a favorisé l'idée d'un simple *concursus ab extrinseco* et que ce dernier se présente pour la première fois avec des garanties de succès dans *Par. Nat. lat. 16407.* Mais il nous semble également certain que malgré sa théorie sur la *caritas*-Esprit-Saint, Fishacre songe déjà à un vrai *concursus*— M. Landgraf ne nous en voudra pas de préférer ce terme à celui de *concursus simultaneus*— et que saint Thomas ne l'ignore pas complètement dans son Commentaire des Sentences. Au surplus, s'il est vrai qu'entre le commentaire et 1270 la théorie a dû se développer et se dégager du contexte peu propice qui l'entourait chez Fishacre, il nous semble cependant que ce n'est pas sous la forme *Par. Nat lat.* que l'a connue saint Thomas. La formule *assistentia Spiritus Sancti* pourrait bien lui être postérieure : d'une part, il ne l'emploie pas lui-même dans son sens technique, d'autre part on la trouve chez quelques théologiens de la fin du XIIIe et du début du XIVe s. (Henri de Lübeck, Guillaume de Ware, Jean de Naples etc.) D. M. C.

578. C. Feckes. *Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossem.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 1-39.

Après d'autres, mais d'une manière plus systématique, M. F. étudie les rapports entre la science et la foi chez Albert le Grand. Il tient à marquer les progrès réalisés par l'introduction de la philosophie d'Aristote, car Albert le Grand est le premier à en appliquer franchement les principes à la solution de ce problème. Sa théorie de la connaissance, celle de l'intellect agent en particulier, et négativement son rejet de l'illumination augustinienne, lui permettent de délimiter d'une façon plus tranchée les domaines respectifs de la science et de la foi, de la philosophie et de la théologie. Il maintient fermement le principe : *fides est de non apparentibus intellectui*, et si on lui objecte la connaissance naturelle de Dieu, il réplique par la distinction entre connaître *quia est* et *quid est* ; le premier appartient à la raison, le second à la foi. C'est la position que prendra également saint Thomas (voir *Bull.* n° 314). La raison n'est cependant pas totalement étrangère à la foi : elle y joue un rôle préparatoire et un rôle subséquent. Mais la préparation rationnelle de la foi, chez Albert le Grand, n'a qu'une importance fort réduite et sa justification n'est pas pour écarter quelque doute, mais pour satisfaire une tendance naturelle de l'esprit en montrant l'harmonie entre la foi et la raison (A comparer avec ce que dit

sur ce point le P. Chenu. *Pro fidei supernaturalitate illustranda* dans *Xenia thomistica* III p. 302-304).

Albert le Grand insiste beaucoup sur le caractère affectif de la foi : *fides est in intellectu affectivo etiam informis ;... est magis voluntaria quam rationalis* (*C. Sent.* 1 d. 3 a. 3). Dans l'objet de la foi, il distingue les *suppositiones* ou *dignitates* (existence de Dieu, véracité de l'Écriture), les *conclusiones principales* (les articles du symbole), les *corollaria consequentia* (les lois morales). On eût aimé ici une étude plus fouillée. Qu'entend-on exactement par ces *suppositiones* et les conclusions et corollaires en découlent-ils par voie logique avec autant de rigueur que dans les autres sciences auxquelles on les compare?

La théologie, pour Albert le Grand, est une science pratique et non spéculative. Son objet, vaguement dessiné encore dans le Commentaire des Sentences, est précisé dans la Somme par l'application des principes aristotéliciens. Mais ici également il eût fallu traiter plus à fond des rapports de la théologie et de la foi, et en particulier de la valeur du travail de la raison sur des données révélées.

D. H. B.

579. B. Jansen S. J. *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 317-344, 517-544.

Quoique la distinction formelle puisse paraître matière purement philosophique, l'excellente étude du P. J. mérite d'être signalée ici. Un de ses résultats — et non le moindre — est précisément de montrer l'origine théologique de la fameuse distinction. Cette origine remonte bien au delà de Duns Scot, jusque saint Bonaventure qui paraît être le premier à la connaître.

Le P. J. poursuit les étapes de son développement en l'étudiant chez quelques maîtres de l'école franciscaine, Olivi, Pierre de Trabibus, Mathieu d'Aquasparta, Alexandre d'Alexandrie, pour aboutir avec Duns Scot à sa véritable systématisation. Mais pour ce dernier comme pour saint Bonaventure, la raison primordiale qui fit imaginer pareille distinction intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison — le P. J. trouve qu'on ne peut la confondre avec la distinction virtuelle de saint Thomas —, c'est le désir d'apporter quelque lumière dans la compréhension du mystère de la Trinité. Comment, se demandaient-ils, l'intelligence divine, pleinement identique à sa volonté, peut-elle produire de toute nécessité un terme réellement distinct de celui de sa volonté? Sans doute, les réponses diffèrent dans le détail — ainsi saint Bonaventure ne conçoit de distinction formelle qu'entre les *proprietates* des personnes ou entre celles-ci et la nature divine, tandis que Duns Scot la reconnaît entre les différents attributs et la nature —, l'application peut s'en étendre avec plus ou moins de rigueur à d'autres domaines, par ex. les universaux, l'âme et ses facultés, chez tous cependant on retrouve cette caractéristique qu'originairement la distinction est une tentative d'explication trinitaire.

A propos de la théorie des universaux chez Duns Scot, plutôt que de suivre le P. Minges, peut-être eût il mieux valu s'inspirer de J. Kraus. *Die Lehre des Joannes Duns Skotus O. F. M. von der natura communis* (Cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 388-389) qui, croyons-nous, est plus proche de la pensée du Docteur Subtil.

D. H. B.

580. N. Balthasar et A. Simonet. *Le plan de la « Somme contre les Gentils » de saint Thomas d'Aquin.* — Revue néo-scol. 32 (1930) 183-210.

On s'est beaucoup occupé déjà de rechercher le vrai plan et le caractère propre du *Contra Gentiles.* Toutes les solutions proposées ont le défaut commun de ne pas tenir compte suffisamment de toutes les données du problème et de manquer de souplesse. MM. B. et S. estiment notamment qu'on ne s'est pas soucié assez de concilier les propres déclarations de saint Thomas et la manière dont concrétement il les applique A leurs yeux le *Contra Gentiles* n'est à proprement parler ni une apologétique (de Broglie) ni une Somme, philosophique ou « défensivement théologique » dans les trois premiers livres et proprement théologique dans le quatrième (Blanche-Mulard, Berten). Est-il l'œuvre complexe — théologique au sens large — adressée à des théologiens-philosophes par un auteur, plus théologien encore que philosophe, et qui traite les données de la foi avec une méthode philosophique sans exclure pourtant les appels à la méthode théologique (Bouyges)? MM. B. et S. inclinent vers cette solution mais en la retouchant çà et là, surtout en la nuançant davantage.

Saint Thomas déclare au début de son ouvrage (I, 9) qu'il va d'abord s'occuper de la *veritas quam fides profitetur et ratio investigat* et cela *inducendo rationes demonstrativas et probabiles quaram quasdam ex libris philosophorum et sanctorum*; ensuite il s'occupera de la *veritas quae rationem excedit* en réfutant les objections des adversaires et en illustrant *rationibus probabilibus et auctoritatibus... veritatem fidei.* Ce qui veut dire, pour celui qui interprète à la lumière du contexte, c.-à-d. de l'ouvrage tout entier, que s'adaptant à la situation des musulmans visés (le P. Féret, *Bulletin thomiste* 1930 p. [109] y subtitue sans raisons sérieuses les averroïstes), saint Thomas a choisi dans l'ensemble des vérités révélées, « les thèses que ses adversaires pouvaient être amenés à admettre en vertu d'un raisonnement valable à tout le moins *ad hominem*, réservant pour une seconde partie les thèses qu'il jugeait inaccessibles à leur raison et à leur attitude intellectuelle (p. 209) ». Dans le premier bloc (livres I à III), les *auctoritates* apportées n'auront qu'une valeur de confirmation, destinée à mettre en relief l'accord de la foi avec la raison ; dans le second bloc (livre IV) l'Écriture et la Tradition fourniront seules les vrais arguments

Nous espérons que cette interprétation, qui n'impose pas à une œuvre essentiellement dépendante de circonstances historiques, des cadres rigides, qui ne se voit pas acculée à mettre en contradiction le plan inscrit par saint Thomas en tête de son ouvrage avec cet ouvrage lui-même,qui au surplus résout de manière satisfaisante toutes les vraiès dificultés, nous espérons que cette interprétation mettra fin à la controverse sur le plan de la Somme contre les Gentils.

Les difficultés venaient surtout de ce que saint Thomas classe parmi les vérités que *ratio investigat*, la vision béatifique, la loi divine positive, la grâce divine, le commencement temporel du monde, et parmi celle qui *rationem excedunt*, la résurrection des corps.

Pour nous en tenir à la seule vision béatifique, qui d'ailleurs est centrale dans les trois premiers livres, MM. B. et S. montrent fort bien que, si saint Thomas la traite comme une vérité qui se peut atteindre par la raison, c'est parce qu'il était capital et urgent d'opposer à la prétendue impossibilité d'en-

trer en contact direct avec Dieu, telle que l'entendaient les adversaires, l'essentielle orientation de tout être intelligent à la vision béatifique comme à sa fin vraiment dernière.

Cela suffit au but proposé par nos auteurs, mais laisse intacte, à notre sens, le question de savoir si l'argument de saint Thomas est rigoureux ou seulement *ad hominem*. Peut-être MM. B. et S. sont-ils trop réservés ici. Ils ne nous paraissent pas prendre nettement position. Cependant quel qu'ait été le calcul de saint Thomas dans le *Contra Gentiles* en démontrant la possibilité de la vision de Dieu, il reste que la base de son argumentation est l'existence certaine d'un véritable désir naturel et qu'il affirme cette existence ailleurs que dans le *Contra Gentiles*. On peut donc dire hardiment, semble-t-il, que pour le point de la vision béatifique saint Thomas a vraiment cru présenter un raisonnement rigoureusement et universellement valable. D. M. C.

581. A. Gaudel. *A propos de la controverse touchant l'attribution de l'Adoro te à saint Thomas.* — Revue Sciences relig. 10 (1930) 258-260.

M. G. ajoute aux arguments de dom Wilmart (voir *Bull.* n° 138) contre l'authenticité thomiste de l'*Adoro te*, une raison d'ordre doctrinal : le passage *visus, gustus, tactus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur* ne paraît pas compatible avec les affirmations de la *Summa theologica* 3 q. 75 a. 5 *In hoc sacramento nulla deceptio ; sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia quae sensibus dijudicantur*, et q. 77 a. 7 *in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur...*
D. M. C.

582. Basili de Rubí O. M. Cap. *La quarta via de sant Tomas en ordre a provar l'existencia de Deu : la seva indole agustiniana.* — Estud. francisc. 42 (1930) 341-356.

Met en vedette le caractère augustinien de la *quarta via*, notamment de ce principe : *quod est maxime tale est causa caeterorum*. Le P. B. ne semble pas connaître l'ouvrage important de G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster 1907 et aurait consulté avec fruit un article de L. Chambat (*Bull.* n° 30) et un autre de M. Grabmann (*Bull.* n° 465).
D. M. C.

583. J. Dalmau. *Voluntarietad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomas.* — Estud. eclesiast. 9 (1930) 188-212.

P. 203-212, le P. D. traite de la « volontariété » du péché originel d'après saint Thomas d'Aquin. La thèse défendue est celle de la solidarité morale de l'humanité avec Adam. Le P. D. cite à l'appui les principaux textes, bien connus d'ailleurs, de saint Thomas. Mais aucun, à notre avis, n'implique autre chose qu'une solidarité physique et saint Thomas dit avec insistance que le péché originel n'est volontaire que *ratione alterius voluntatis*, en opposant la volonté étrangère (d'Adam) à celle de chacun de nous ; ce qui exclut plutôt la solidarité morale. D. M. C.

584. J. Van der Meersch. *De notione entis supernaturalis.* — Ephem. theol. lovan. 7 (1930) 227-263.

Seule l'interprétation de saint Thomas au sujet de la grâce actuelle et du désir de la vision béatifique doit nous arrêter ici. M. V. d. M. pense que, pour cette dernière, saint Thomas n'admet pas un véritable *appetitus naturalis*, si ce n'est peut-être dans le sens d'une finalité obédientielle (Roland-Gosselin, voir *Bull.* n° 186). Ses arguments se réduisent malheureuement à des difficultés d'ordre théologique et philosophique et dès lors ne peuvent retenir l'historien.

Pour la grâce actuelle, M. V. d. M. se met trop en peine de retrouver chez saint Thomas les précisions du thomisme moderne. A l'entendre, saint Thomas serait aussi formel que nos contemporains touchant l'existence d'une grâce actuelle strictement surnaturelle (contre E. Neveut, dans *Divus Thomas Piac.* 31, 1928, p. 213-230 ; 362-385 et P. De Vooght, *ibid.* p. 386-416). Cependant les textes apportés,empruntés presque tous à *1 2* q. 109-112, ne prouvent directement que la gratuité de la *motio* actuelle. Le reste est déduction théologique. En somme, à notre avis, la doctrine des *motiones* n'était pas assez mûre encore au temps de la Somme pour que saint Thomas songeàt à lui appliquer les catégories de naturel et de surnaturel strict, appliquées avec succès à la théorie plus développée déjà des *habitus*. D. M. C.

585. L. Charlier O. P. *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas.* — Ephem. theol. lovan. 7 (1930) 5-28 (à suivre).

Exposé large et bien tracé, tenant compte tant des grands principes sous-jacents que du sens obvie des textes : 1. *Le problème de l'union de la grâce et de la nature* ; 2. *La capacité naturelle de l'âme vis-à-vis de la grâce* ; 3. *Comment définir cette capacité.*

Le P. C. montre comment l'adage *gratia perficit naturam*, entendu dans son sens originel,profond,implique la capacité naturelle vis-à-vis du surnaturel. D'où l'on comprend que saint Thomas ait pu parler d'une *puissance* orientée à la vision béatifique. Puissance non pas active, il est vrai, mais passive, non pas obédientielle mais réelle, non pas prochaine mais éloignée. Toutes ces notions sont clairement expliquées et rejoignent, en les complétant, en élargissant leurs cadres, les recherches du P. R. Martin (*Ephem. theol. lovan.* 1, 1924, p. 352 sv. et de dom G. Laporta (*ibid.* 5, 1928, p. 257-277). D. M. C.

586. B. Lavaud O. P. *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et saint Paul.* — Revue thom. 35 (1930) 252-256 .

On sait que saint Thomas emprunte à saint Augustin l'idée que Moïse et saint Paul ont vu Dieu *sicuti est* (voir *Revue thomiste* 35, 1930, p. 75-83), encore que saint Augustin se soit contredit sur ce point (voir M. Comeau, *Bull.* n° 372). Le P. L. cite quelques passages de prédécesseurs ou contemporains de saint Thomas — Achard de Saint-Victor, Hugues de Saint-Cher, saint Bonaventure, Albert le Grand — qui admettent l'idée pour saint Paul (Achard, Hugues, Bonaventure), mais la rejettent pour Moïse (les mêmes, Albert le Grand). Fait

d'autant plus curieux que saint Thomas argue précisément du privilège de Moïse pour le reconnaître également à saint Paul. D. M. C.

587. T. Tascon O. P. *Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste.* — Revue thom. 35 (1930) 415-425.

Le P. T. se demande pourquoi, traitant du don de sagesse dans la *2 2* q.45-46, saint Thomas 1. rattache ce don à la vertu théologale de charité, alors que jusque là (*Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 ; *S. theol.* 1 2 q. 68 a. 8) il ne l'avait jamais fait ; 2. étudie cependant séparément le don et la vertu en des traités distincts, alors que l'examen des autres dons est intimement mêlé à celui des vertus correspondantes.

Pour le premier point le P. T. répond que le don de sagesse est rapporté à la charité parce que d'une part le parallélisme général des dons et des vertus exigeait que l'on adjoignît un don à la charité, d'autre part le don de sagesse semblait le mieux convenir, vu que « l'union intime dont procède la connaissance affective et réaliste des choses divines, caractéristique de ce don (p. 412) », est précisément causée par la charité (voir *2 2* q. 45 a. 2).

Quant au second point, il faut expliquer l'anomalie constatée par la nature spéciale du lien existant entre la charité et la sagesse. Ce lien n'est pas aussi intrinsèque qu'entre les autres dons et vertus. Tandis que la charité appartient à l'ordre de l'appétit, la sagesse appartient à celui de la pensée. C'est cette conception intellectualiste du don de sagesse qui a conduit saint Thomas à étudier ce dernier dans un petit traité distinct du traité de la charité.

Cela nous paraît fort juste pour l'ensemble. Mais nous ne pouvons plus suivre le P.T. lorsqu'il veut marquer la ligne d'évolution de la pensée de saint Thomas. D'abord, s'il est vrai que le rapprochement matériel entre les traités de la charité et de la sagesse est nouveau dans la *2 2*, il l'est beaucoup moins, à notre avis, que la base de ce rapprochement, le lien spécial existant entre la charité et la sagesse, constitue une nouveauté dans la Somme. Nous la trouvons en effet, presque dans les termes de la *2 2* (q.45 a. 2), dès le Commentaire des Sentences : *Sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quandam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem... Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est* (*Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 sol. 3 ; cf. d. 36 q. 1 a. 3 sed contra 2). Bien entendu saint Thomas n'en tire pas encore toutes les conséquences qu'il en tirera plus tard, notamment la possibilité de rattacher la sagesse de préférence à la charité (cf. *Sent.* 3 d. 34 q. 1 a. 2 obj. 1).

Ensuite dire que « ni dans les Sentences ni dans aucun des écrits antérieurs à la *IIa IIae*, on n'a parlé du rapprochement entre le don de sagesse et la foi (p. 420, note) », cela n'est pas exact, puisque le rapprochement est explicite dans *Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 ad 1.

En troisième lieu, lorsque saint Thomas affirme, *1 2* q. 68 a. 8, la supériorité des vertus théologales sur les dons, il n'entend pas précisément supprimer par là tout « rapprochement direct entre les dons et les vertus théologales (p. 420) » puisqu'il maintient la même supériorité dans la *2 2* q. 9 a. 1 ad 3 et q. 45 a. 1 obj. 1. Il est vrai que la *1 2* ne soupçonne pas encore les divers rapprochements qui seront opérés dans la *2 2*.

Enfin le P. T. considère la Question disputée *De caritate* comme contemporaine du Commentaire des Sentences, parce que l'une et l'autre, en des termes analogues, attribuent à la foi et refusent à la charité un perfectionnement intrinsèque par les dons (*Sent.* 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 ; a. 2 ad 1 ; d. 35 q.2 a. 2 ad 1 ; *De car.* a. 2 ad 17). Cet accord est réel mais ne prouve pas, à notre avis, que les deux écrits sont de la même époque ; il prouve simplement qu'au moment de composer le *De caritate*, saint Thomas n'avait pas encore réétudié la théologie spéciale des dons et s'en tenait encore au Commentaire. Or si d'une part nous trouvons cette théologie modifiée dans la *2 2*, rien ne nous autorise d'autre part à croire cette modification notablement antérieure à 1271. En tout cas, on n'en trouve pas encore de trace dans la *1 2* qui est de 1270-1 (voir O. Lottin,dans *Revue d'Hist. ecclés.* 24, 1928, p. 388). Nous pensons que le *De caritate* est contemporain de la *1 2* ou plutôt légèrement antérieur. D. M. C.

588. J. Périnelle O. P. *La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'ordre.* — Revue Sciences phil. théol. 19 (1930) 236-250.

Le P. P. donne une description synthétique du sacrement de l'ordre, d'après l'ensemble des écrits — abondamment cités — de saint Thomas, en faisant abstraction malheureusement de leur chronologie. Suivent quelques annotations dont nous ne relèverons que les suivantes : 1. Le *Decretum pro Armenis*, en affirmant que la matière de l'ordre est la porrection des instruments, copie *ad litteram* le *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae* de saint Thomas ; 2. Le pontifical romain fait écho à cette même théorie dans ses rubriques générales des ordinations ; 3. Au gré du P. P., saint Thomas laisse — au moins implicitement — à l'Église la liberté de changer la matière des sacrements.

Cette dernière remarque suppose, comme le dit le P. P., que saint Thomas se rendait clairement compte que l'Église a effectivement changé la matière de certains sacrements. A-t-on des preuves pour affirmer cela ? D. M. C.

589. L. Lehu O. P. *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas* (Bibliothèque théologique). — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 12, 264 p. Fr. 15.

A lire le titre de ce livre, on croirait bien que le P. L. entreprend de déterminer parmi les grands systèmes de morale — hédonisme, eudémonisme, stoïcisme, etc. — la place exacte et la caractéristique propre, la rationalité, de la morale thomiste. Hélàs dès les premières pages on s'aperçoit avec regret qu'il s'agit d'un détail : 254 pages de rude polémique contre dom Lottin et le P. Elter au sujet du sens technique de *ratio* chez saint Thomas d'Aquin. Sans doute pour tous trois le fondement, la règle de la moralité humaine, c'est la nature, la forme, les aspirations naturelles de l'homme, mais ce que le P. L. ne veut à aucun prix c'est que la *ratio* assignée comme règle sans plus aux actes humains soit ou « connote » autre chose que le dictamen de la raison droite concluant le syllogisme prudentiel. Pour résumer le contenu de ce livre le plus exact est de dire qu'il rassemble et commente sous divers titres un grand nombre de textes où saint Thomas met la *ratio* en rapport avec la morale, à la seule fin de montrer — car « on ne prouve pas l'existence du soleil. On le montre

(p. 252) » — que *ratio* signifie bien la raison. On est tenté de dire comme le P. L. lui-même au sujet de saint Thomas : « C'est la raison, toujours la raison. C'est une véritable obsession (p. 250) ».

La pièce centrale, le commentaire de 1 2 q. 18 a. 5 a été discuté déjà dans ce *Bulletin* (n° 726). Nous n'ajouterons à nos remarques d'alors que peu de nouveau. D'abord le P. L. ne respecte pas toujours les nuances de pensée et d'expression de ceux qu'il se donne pour adversaires. Pour ne citer qu'un exemple, parmi beaucoup d'autres (p. 10, 13, 36, 79, 80, 87, 107, 110 etc.), lorsque dom Lottin parle de la « nature rationnelle » comme synonyme de la « raison naturelle » ou de la raison comme forme substantielle de l'homme, il n'entend pas par là supprimer les caractères irréductbles qui séparent la *natura* ou *forma qua talis* et la *ratio qua talis*, mais bien mettre en lumière l'espèce propre, la différence spécifique de la nature humaine *qua humana*. Si le P. L. avait eu la sérénité de clairement envisager cela, il aurait épargné beaucoup d'encre (stt. p. 153 sv.), prodiguée à des chicanes de mots.

Ensuite son interprétation de *De Malo* q. 2 a. 4 (p. 678-96) nous paraît erronée : pour reconnaître la différence entre activité naturelle et rationelle, saint Thomas n'en affirme pas moins et on ne peut plus explicitement le parallélisme de l'ordre moral et de l'ordre physique. Bien plus, lorsqu'il dit dans la majeure de son syllogisme *bonum et malum in actbus* (humanis).... *est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio*, il n'entend pas faire de la *ratio* la forme de l'homme seulemeut en tant qu'agissant mais la forme de l'homme tout court. C'est le sens obvie que rien ne permet de supprimer. Ce sens se retrouve d'ailleurs, plus clair encore s'il était possible, dans le passage parallèle des Sentences (*Sent.* 2 d. 39 q. 2 a 1 ; cf. *Ethic.* 2 l. 2) qui embarasse fort le P. L. (p. 102).

En troisième lieu lorsque p. 107 le P. L. écrit que d'après dom Lottin(*Revue néo-scolast.* 1922 p. 301-2) saint Thomas abandonne, dans la Somme, la spécification de l'acte humain par sa fin, cela n'est pas tout à fait exact. Dom Lottin dit simplement que dans la Somme « c'est l'idée de raison qu'il (Thomas) met à l'avant-plan ». Et cela tout le monde peut le constater sans peine en comparant avec les textes antérieurs. Encore un exemple de cette évolution qui ne semble guère préoccuper le P. L. (cf. *Bull.* n° 326).

D'autres remarques seraient à faire, par exemple au sujet de l'interprétation de la *mensura homogenea* (p. 227 sv.). Le P. L. écrit : « Nous cherchons la règle de la moralité, nous cherchons la règle prochaine, cette règle nous suffit... La raison naturelle est à la raison droite ce que le mètre est au litre et la nature est à la raison naturelle ce que le méridien terrestre est au mètre.... nous parlons toujours de la règle ou de la mesure prochaine, attendu que la règle fondamentale est incluse dans la règle prochaine et que celle-ci, règle homogène, est d'un usage infiniment plus commode (p. 228-7) ». Il y a là une confusion et une comparaison qui cloche. Confusion entre l'ordre sujectif et l'ordre objectif ; le premier est pratiquement suffisant, commode, oui, mais il ne porte pas sa justification en lui-même ; le second seul satisfait le philosophe parce que seul il explique quelque chose. Comparaison qui cloche : le mètre et le litre sont deux valeurs dérivées d'un même principe mais en des sens divergents ; au contraire la raison naturelle (ou même la nature rationnelle) et la raison droite dérivent l'une de l'autre et celle-ci loin d'être hétérogène n'est qu'une sim-

ple projection de celle-là. C'est dire qu'elle est parfaitement homogène.

Terminons par une remarque plus générale : le travail du P. L. a comme point de départ un préjugé malheureusement fort répandu et qui consiste à croire que tous les termes employés par saint Thomas ont un sens bien défini, uniforme et dépourvu de ces « connatations » qui font la vie de la pensée humaine. Pour le cas qui nous occupe, nous ne nions pas que le terme *ratio* ait très fréquemment en morale le sens de dictamen de la raison pratique. Mais nous croyons qu'en d'autres endroits, sans nous en avertir d'avance, saint Thomas met dans ce terme beaucoup plus : tantôt ce sera *naturalis ratio* (p. ex. 1 2 q. 24 a 2 ad. 2 ; q.19 a 4. ad 3 ; 91 a. 3 ad 2), tantôt ce sera *forma* ou *proprium hominis* (p. ex. *Sent.* 2 d. 39 q. 2 a. 1 ; *Ethic* 2 l. 2 ; *De Mal.* q. 2 a. 4 ; 1 2 q. 18 a. 5). C'est à l'exégète historien de trancher et, dans les passages cités, il se contentera difficilement du dictamen *praecisive sumptum*.

L'opération est d'autant plus délicate qu'il ne suffit pas en l'occurence — et c'est bien souvent le cas pour saint Thomas — d'avoir lu et enseigné la Somme, les yeux fixés sur son texte et plus encore sur celui de quelque grand commentateur. Il est absolument indispensable pour bien saisir la forme « définitive » de la doctrine thomiste et, ce qui plus est, pour bien comprendre l'esprit vivant de cet homme génial que fut saint Thomas, de remonter écrit par écrit le fil de sa pensée jusque dans le commentaire des Sentences et jusque chez les prédécesseurs immédiats. D. M. C.

590. M. SCHMAUS. *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms v. Ware.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 315-352.

Exposé limpide et substantiel de la doctrine trinitaire de Guillaume de Ware. En parcourant l'enseignement de son Commentaire des Sentences sur la possibilité de connaître la Trinité, sur l'origine des personnes divines, sur leur constitutif, M. S. marque par quelques traits discrets sa situation vis-à-vis des deux grands courants qui se partagent le XIIIe siècle en matière trinitaire, et, par delà, sa situation vis-à-vis de saint Augustin.

Guillaume de Ware occupe une position mitoyenne assez proche de celle d'Henri de Gand, ou, plus précisément, entre celui-ci et Duns Scot. Il conserve une idée maîtresse de l'ancienne école franciscaine, le « Primitätsgedanke », mais il adopte l'explication psychologique des processions trinitaires. D'autre part, il admet la nécessité de l'acte de spiration, et, pour lui comme pour Duns Scot, le *principium quo* de l'Esprit-Saint n'est point l'amour mutuel du Père et du Fils, mais l'amour de Dieu pour lui-même.

En appendice, M. S. publie, d'après *Florence Laur. Plut. XXXIII dext. 1*, quelques extraits du Commentaire des Sentences : 1 d. 17 : *Utrum Spiritus Sanctus sit caritas, qua homo diligit Deum et proximum* ; 1 d. 27 q. 4 : *Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter ; ibid.* q. 5 : *Utrum verbum in divinis dicat respectum ad creaturas ; ibid.* q. 6 : *Utrum productio creaturarum extrinseca praesupponat necessario emanationem intrinsecam personarum in divinis ; ibid.* q. 7 : *Utrum quaelibet persona dicat verbo.* D. H. B.

XIVe s. 591. R. M. MARTIN O. P. *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle.* Textes inédits (Spicilegium sacrum lovaniense 10). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1930 ; in 8, XVI-427 p.

En publiant cette vingtaine de textes inédits, le P. M. a un double mérite : celui de faire revivre authentiquement un épisode instructif d'une controverse épineuse, et celui d'avoir contribué largement à sérier chronologiquement toutes les pièces du débat.

On le regrettera peut-être, à voir la perfection de son travail : le P. M. a strictement limité son champ d'investigation ; négligeant les maîtres séculiers et l'école franciscaine, il s'est consacré aux maîtres dominicains, y ajoutant Robert de Colletorto, défenseur de S. Thomas et un auteur anonyme qu'il pense dominicain.

Parmi ces maîtres, deux sont au premier plan : l'un d'allure indépendante, Durand de Saint-Pourçain ; l'autre, vigilant gardien de la théorie thomiste, Hervé de Nédellec. Mais avant d'en venir aux mains, les deux champions ont, l'un après l'autre, rompu une lance contre la théorie d'Henri de Gand, vivace encore au début du XIVe s. De là, les deux rubriques pour classer les documents : « La réplique à Henri de Gand » et « Autour de Durand de Saint-Pourçain ».

Grâce aux riches introductions précédant l'édition de chaque texte, l'on peut suivre pas à pas les étapes de la controverse. C'est d'abord, au seuil du XIVe s., Robert de Colletorto défendant, mais en un point spécial, la théorie thomiste contre Henri de Gand. Mais voici avec Hervé de Nédellec une attaque générale de la doctrine du Docteur solennel : d'abord dans son Commentaire sur les Sentences (1304-1307), ensuite et surtout (en 1307) dans sa longue question disputée *De peccato originali.* Des aides surviennent : Durand de Saint-Pourçain lui-même dans son premier Commentaire sur les Sentences (1307-1308) ; Pierre de la Palu dans son Commentaire sur les Sentences (1313-1314) ; dépendamment d'Hervé, de Durand, de Pierre de la Palu, l'auteur anonyme (1314-1317) consigné dans *Barcelone Archiv. de la Corona de Aragón, fonds Ripoll 77 bis.*

Après cette réplique de l'école dominicaine à l'augustinisme d'Henri de Gand, voici la controverse au sein de l'école. La doctrine du premier Commentaire de Durand (1307-1308) trouve un partisan dans Jacques de Metz (pas avant 1308, estime le P. M.). Mais bientôt Hervé (anonyme de *Le Mans Bibl. de la Ville 231*) prend position contre Jacques de Metz ; et le Quodlibet 4 attribué à tort peut-être à Hervé (1311-1313) s'en prend à Durand. A son tour, Pierre de la Palu (1313-1314), tout en se détachant de S. Thomas, combat la théorie durandienne. Jacques de Lausanne (1314-1316) et l'anonyme cité de Barcelone emboitent le pas.

Mais dans l'intervalle, Durand, repris par ses supérieurs, avait fait une seconde rédaction de son Commentaire (1312-1313). Jean de Naples, chargé par une commission présidée par Hervé, rédige (1313-1314) un syllabus où sont censurées les propositions de Durand. Celui-ci lui oppose un mémoire justificatif, sans d'ailleurs rétracter ses doctrines, et consacre à la défense de ses positions son premier Quodlibet en Avignon (Avent 1314). Hervé alors entre en scène, réfutant d'abord le mémoire justificatif de Durand par un écrit (1314-1315) qui « est la pièce maîtresse de ce procès doctrinal (p. 374) » ; ensuite par une réfutation du

Quodlibet d'Avignon (en 1315 sans doute). Et de son côté Jean de Naples (1316-1317) rédige une nouvelle liste d'erreurs pour prémunir les étudiants de l'Ordre contre les théories de l'incorrigible novateur.

Dans l'étude de la controverse durandienne, le P.M. s'est vu devancé par les pénétrantes et souvent décisives recherches de M. J. Koch. Il a voulu néanmoins vérifier toute la chronologie. La divergence la plus notable entre les deux savants vise les rapports entre Durand et Jacques de Metz : tandis que M. K. (*Bull.* n° 504) fait de celui-ci le prédécesseur, voire le maître de Durand, le P. M., après discussion serrée (p. 187-192), conclut au rapport inverse : le Commentaire de Jacques ne date donc pas des environs de 1298, mais au plus tôt de 1308. Du même coup, la réponse d'Hervé à Jacques de Metz ne date pas de 1301-1307, mais de 1310. Pour tout apaisement, il sera bon peut-être d'attendre l'étude que M. Koch prépare sur Pierre d'Auvergne et qui permettra sans doute de mieux situer Jacques de Metz dans la logique du mouvement augustinien se maintenant au sein de l'école dominicaine.

Nous n'avons rien dit encore de l'édition même. Les « notes préliminaires » qui introduisent la publication de chaque texte sont remarquables de clarté et de richesse d'information : caractère et contenu du texte édité, les sources de celui-ci, date de composition, description et filiation des mss. L'apparat critique est très soigné, avec en plus toutes les références utiles et, de-ci de-là, des remarques complémentaires.

Les textes édités ne sont pas tous de même importance. La pièce la plus étendue est la question disputée d'Hervé en 1307 (p. 43-130), éditée d'après 4 mss et dont le P. M. écrit : « Il n'existe pas, à ma connaissance, un commentaire plus ample et plus profond de la pensée thomiste sur cette difficile matière (p. 45) ».

Cette publication de textes fait espérer comme complément une étude historique de la doctrine même au sein de l'école dominicaine. Et qui mieux que le P. M. pourrait la fournir? Et pourquoi n'élargirait-il pas les cadres qu'il s'est imposés? En scrutant le dernier quart du XIIIe s. et en pénétant dans les autres milieux scolaires, il retracerait de main de maître les vicissitudes de la doctrine thomiste au premier demi-siècle de son existence. D. O. L.

592. E. EGENTER. *Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F.-J. VON RINTELEN (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, XVIII-1244p. Mk. 37) I, 195-208.

M. E. examine brièvement comment, dans le Commentaire des Sentences de Gilles de Rome, la raison et les vérités de foi s'unissent pour former la science théologique. Son exposé est suivi de quelques remarques critiques intéressantes.

Ce qui spécifie la théologie, c'est sans doute son objet, *objectum principale et formale* — Gilles précise même davantage : cet objet n'est pas seulement Dieu comme tel, mais Dieu comme *principium nostrae reparationis et consummatio nostrae glorificationis* —. Ce n'est cependant pas l'objet seul, c'est en même temps le mode de connaissance de cet objet : la lumière qui rend accessible à l'intelligence les vérités de la foi n'est pas la lumière de l'intellect agent mais

celle de Dieu. L'influence d'Henri de Gand est ici sensible, comme aussi dans la critique qu'il fait de saint Thomas à propos de l'unité de la science théologique et dans la solution qu'il y propose.

La théologie procède à l'instar de la sagesse divine qui voit toutes choses dans sa lumière increéée. Elle est la plus certaine des sciences, car la *certitudo adhaesionis* qu'elle entraîne est supérieure à la *certitudo speculationis* : *scire per causam* n'exclut pas en effet toute possibilité d'erreur comme *scire per revelationem.* D'un autre point de vue, elle est une science subordonnée : comme l'optique est subordonnée à la géométrie à laquelle elle emprunte ses principes, de même la théologie reçoit ses principes, les articles de foi, de la science des bienheureux.

La conclusion est que Gilles de Rome, plus largement que beaucoup d'autres, puise chez saint Thomas. Mais s'il retient parfois la paille avec le bon grain, il sait aussi se servir du crible, approfondir des problèmes et trouver des formules plus heureuses. D. H. B.

593. M. Grabmann. *Der Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins.* Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts. — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F. J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) I, 209-232.

La question de savoir si Dieu peut être appelé un être au sens propre et véritable du mot a toujours été chère aux scolastiques. A Paris, vers la fin du xiiie siècle et le début du xive elle excitait un intérêt tout spécial dans les débats théologiques, sans doute sous l'influence de l'averroïsme latin. C'est la première d'une série de *Questiones Parisius disputate de predicamentis divinis* de Jacques de Viterbe, dont l'authenticité est garantie par les mss connus : *Naples Bibl. naz. VII C 4, Rome Bibl. Angel. 213* et *1357, Bordeaux Bibl. Univ. 167.* La date en est à fixer entre 1293 et 1302.

Mgr. G analyse longuement cette question : *Utrum deus dicatur vere ens.* Et d'abord, se demande Jacques de Viterbe, dans quel sens faut-il l'entendre ? Dire de quelque chose qu'elle est réellement et véritablement être, cela peut signifier qu'elle est un être réel et non imaginaire, ou que l'être lui appartient au sens propre et non pas métaphorique, ou que l'être en exprime la nature comme on dit de l'homme qu'il est un animal raisonnable, ou encore que la raison d'être se vérifie pleinement dans cette chose (*secundum perfectam rationem ipsius*). Toutes ces significations peuvent s'appliquer à Dieu, mais la dernière seule constitue l'objet spécial de la question.

Il est donc nécessaire de rechercher d'abord dans quel sens l'être s'applique à la créature, pour voir ensuite dans quelle mesure il peut s'appliquer à Dieu. Chez la créature, c'est toute la question de la distinction entre l'essence et l'existence. On peut ramener les diverses théories à trois : distinction logique (Aristote, Averroes) et distinction réelle (Avicenne, Algazel), cette deuxième se subdivisant en deux, suivant que l'on considère l'actualité ajoutée à l'essence comme un absolu ou comme une relation à la cause efficiente. Jacques de Viterbe est partisan de la distinction réelle, mais il préfère s'exprimer d'une

manière un peu différente : l'être, c'est l'essence en tant qu'unie à ce *superadditum* qui lui permet d'exister.

Si l'on compare ensuite l'être créé avec l'être divin, le premier apparaît composé, dépendant, limité, voué au changement ; le second par contre, être par essence, sans relation avec aucun autre, infini et immuable. Et la question est par là-même résolue : Dieu est un être au sens plénier du mot, à un degré infiniment supérieur à l'être créé. Notons en passant que l'analogie que professe Jacques de Viterbe entre l'être créé et l'être divin est l'analogie d'attribution, et non comme saint Thomas l'analogie de proportionnalité.

La question se termine par la réponse à 18 objections. Celles-ci sont l'écho des théories qui, sans nul doute, trouvaient à Paris des défenseurs, et il n'est pas sans intérêt de les rapprocher des questions parisiennes de Maître Eckhart. Ce dernier ne serait pas un exemple isolé d'un usage abusif de la théologie négative. D. H. B.

594. M. Grabmann. *La dottrina di Jacopo Capocci da Viterbo (m. 1308) a proposito della realtà dell' essere divino.* Contributo alla disputa sull' essere divino al tempo del Maestro Eckhart. — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 13-30.

Traduction de l'article précédent (*Bull.* n° 593). Le traducteur, M. R. Forni, étudiant en philosophie nous dit-on, n'aura guère contribué à rendre moins italien le dicton : Traduttore, traditore. Voici, à titre d'exemples, quelques-unes de ses fantaisies.

P. 14-15 : *Esse divinum è un vere verum esse, un vero e puro esse, nè più nè meno di quanto si verifica delle creature* veut traduire :... *dass das esse divinum ein vere verum esse sei, ein wahreres und reineres Sein als das geschöpfliche Sein ist* (Grabmann, p. 212). De même, *a proposito dell' essere divino* : *von der Seinslo igheit Gottes* (Gr.p. 213). Les notes sont imcomplètes et les cotes des deux mss *Clm 6496* et *Borghese 298* sont disparues. *Στοιχείωσις θεολογική* est servi en puzzle : *γήτ κίΣοχ ιιςολειοΘ οωε* (p.29,on écrit encore *Σοιχτείωσις*). Bernard de Clermont O. P. est métamorphosé en *Berardo di Clairvaux* et l'*Akademie der Wissenschaften* de Munich s'appelle l'*Akademie der Winenschriften*. En deux pages, c'est beaucoup.

P. 23, M. F. s'embrouille dans les diverses opinions sur la distinction entre l'essence et l'existence. On le lui pardonnerait aisément, s'il ne se mêlait d'en inventer une quatrième là où l'original n'en connaît que trois : *Finalmente, secondo la quarta ed ultima teoria; l'ens non implica imperfezione di sorta, si tratti pure di una nota aggiunta, come per es. « ens creatum »*, c.-à-d. : *Im Sinne der ersten Theorie schliesst das ens an sich keinerlei Unvollkommenheit in sich, es sei denn, dass eine Bestimmung hinzugefügt wird z. B. ens creatum* (Gr. p. 222).

Enfin la perle : *ein Stück des deutschen Idealismus* (Gr. p. 232) signifie : *un segno dello « Judentismus » tedesco* (p. 29).

Vraiment, il est souhaitable que M. F. ne limite pas son effort à l'étude de la seule philosophie. D. H. B.

595. R. Fahrner. *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart* (Beiträge z. deutschen Literaturwissenschaft 31). — Marburg a. L., N. G. Elwert, 1929 ; in 8, viii-144 p. Mk. 7.50.

Avant d'entreprendre son étude philologique, M. F. s'est assuré d'en asseoir les bases sur un terrain solide en examinant l'authenticité des écrits allemands attribués à Eckhart.

Question de méthode d'abord. Les différents critères d'authenticité employés jusqu'ici sont passés au crible et jugés peu satisfaisants : comparaison avec les œuvres latines, parallèles avec la bulle de 1329, avec les catalogues d'erreurs de 1326, témoignages de la tradition, renvois d'Eckhart à d'autres ouvrages, parenté littéraire et doctrinale avec des pièces certaines. M. F. se montre exigeant ; il mésestime un peu trop la valeur des pièces du procès de 1326, ainsi que l'a souligné déjà M. J. Koch (*Theol. Literaturzeit.* 55, 1930, p. 258). Celui-ci s'appuie sur l'étude des liste d'erreurs de 1270 à 1329 (*Mélanges Mandonnet* II, Paris, 1930, p. 305-329). Nous n'irions peut-être pas cependant jusqu'à affirmer avec lui que, pour enlever tout doute au sujet de l'authenticité d'un sermon, il suffit d'y retrouver une phrase du catalogue de Cologne. Dans les autres listes d'erreurs, les propositions incriminées sont tirées principalement d'ouvrages philosophiques ou théologiques publiés par leurs auteurs mêmes ; le cas de Maître Eckart est différent : il s'agit ici avant tout de sermons dont la tradition reste toujours beaucoup plus incertaine.

Ne se fiant à aucune de ces preuves prise isolément, M. F. leur donne plus de force en les groupant en faisceau et en se basant sur leur convergence. Il applique cette méthode à quelques pièces particulières et il arrive ainsi à retenir comme la propriété certaine ou du moins très probable d'Eckhart le *Liber Benedictus*, les *Reden der Unterscheidung* et les sermons 8, 21, 32, 40, 45, 56, 83, 84, 87 de Pfeiffer. A propos du sermon 65, il marque la distance qui sépare le texte allemand, la proposition 35 du deuxième acte d'accusation de 1326 et la proposition 8 de la bulle *In agro dominico*. Sans vouloir méconnaître des divergences notables, l'opposition ne paraît cependant pas aussi radicale qu'il n'est dit entre la bulle et le texte allemand. De ce dernier d'ailleurs on peut lire une recension légèrement différente dans l'édition de Bâle, citée par le P. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart* dans *Arch. Hist. doctr. littér.* 1 (1926) p. 239. M. F. s'excuse de n'avoir pu consulter ce travail. Cela n'en est pas moins regrettable, car il y aurait trouvé plus d'un complément utile, par ex. pour le sermon 84, la comparaison entre la seconde liste de 1326, l'édition de Bâle et la rédaction de Nuremberg publiée par Jostes (G. Théry, *loc. cit.* p. 259-263) ; au sermon 83, à côté des parallèles relevés par Karrer sur le texte de Pfeiffer, il fallait ajouter ceux que révèle le texte de *Strasbourg Bibl. Univ. 2795* (*662*) publié par Pahnke (*Ibid.* p. 263-265. Le P. Théry, croyant le texte de Strasbourg inédit, le publie de nouveau p. 150-155).

Après ces préliminaires, M. F. aborde son étude de la langue d'Eckhart. Nous pouvons nous borner aux idées principales : l'usage fréquent des formes verbales — spécialement des infinitifs — comme substantifs, ou leur transformation par l'adjonction des désinences *-heit,-keit,-unge* ; la propension d'Eckhart à employer comme adjectifs des participes passés ou présents, à en forger de nouveaux en *-ig* et en *-lich* ; la signification des expressions nouvelles,

celles en particulier qui expriment la vie intérieure de l'homme et ses relations diverses avec Dieu, et de la formule familière à Eckhart : *das eine*. Travail très riche en remarques suggestives sur le style d'Eckhart et qui pourra rendre plus d'un service utile aux théologiens. Mais si ceux-ci ne se montrent que trop souvent inhabiles à tirer de la philologie tout le profit désirable, les philologues, de leur côté, ne s'aventurent-ils pas parfois à la légère sur un terrain peu familier? M. F., quoi qu'il pense des reproches que Denifle adressait autrefois à ses collègues, semble bien avoir commis quelque imprudence de l'espèce çà et là, dans la besogne délicate de définir le contenu de certaines expressions ou de marquer la distance entre un terme allemand et son correspondant latin.

P. 15, c'est par erreur que la *Docta ignorantia* est attribuée à Jean Wenck ; il faut lire *De ignota litteratura*. D. H. B.

596. L. Meier O.F.M. *Wilhelm von Nottingham († 1336) ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis an der Universität Oxford.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F. J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) 247-266.

Cet article peut servir de complément à l'étude du P. Jansen sur l'histoire de la distinction formelle (voir *Bull.* n° 579). La théorie de Guillaume de Nottingham est exposée d'après *Cambridge Gonville and Caius Coll. 300*, sur lequel l'attention a été attirée à plusieurs reprises ces dernières années. Le P. M. ne connaît pas encore la description, assez peu systématique d'ailleurs, qu'a donnée de ce ms le P. Balić, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) p. 160-188 (voir *Bull.* n° 503). Il faut compléter l'un par l'autre, et aussi corriger, semble-t-il, car plusieurs détails diffèrent (dimensions, pagination du ms) et les variantes que l'on peut relever dans les quelques textes communs montrent une fois de plus combien la lecture et la transcription d'un ms nécessitent d'attention et de précision. Malheureusement cela laisse le lecteur plutôt perplexe.

Guillaume de Nottingham traite de la distinction formelle à propos des attributs divins (*C. Sent.* 1 d. 22). La question — éditée ici — ne nous apprend pas seulement que Guillaume, à la suite immédiate de Duns Scot, défend la distinction ; elle nous renseigne également sur la position de plusieurs de ses devanciers. Les franciscains Jean de Berwick, Adam de Lincoln, Guillaume de Ware en sont partisans ; de même le dominicain Guillaume de Macklesfield. Pierre de Baldeswell O. F. M. au contraire, sous l'influence de Richard de Mediavilla, la rejette. Ainsi donc, à Oxford aussi, la distinction formelle était connue comme essai de solution de certaines difficultés théologiques.

D. H. B.

597. Lope Fernandez O.S.A. *Espejo del alma. Tratado breve de penitencia. Libro de las tribulaciones* (Opúsculos inéditos). Con prólogo del P. M. Cerezal (Biblioteca clásica agustiniana 1). — Escorial, Real Monasterio, 1928 ; in 12, 300 p. Pes. 4. XVe s.

On connaît peu de choses du mystique augustin Lope Fernández. On le fait vivre d'ordinaire au début du xve siècle et on lui attribue les trois traités édités

ici pour la première fois. Qu'il soit en effet l'auteur du troisième, le *Libro de las tribulaciones*, comme des deux premiers, cela paraît certain après les raisons qu'en donne le P. C. dans son introduction. Le texte est emprunté à *Escurial II h 14*, ms du xve siècle, qui n'est pas sans défaut, mais que l'éditeur utilise de son mieux. Un glossaire des expressions archaïques termine l'ouvrage. C'est plus que rien, mais il est à souhaiter que de nouvelles études viennent améliorer le texte et apporter des détails plus précis sur l'auteur. D. H. B.

598. B. JANSEN S. J. *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem.* Ein methodologischer Versuch. — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F.-J. VON RINTELEN (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, XVIII-1244 p. Mk. 37) 267-287.

Le P. J. constate l'ardeur que l'on a mise ces derniers temps à étudier l'œuvre de Nicolas de Cues ; il constate en même temps un complet désaccord dans l'interprétation, non seulement de points secondaires,mais même d'idées tout à fait maîtresses de la pensée cusienne. Si l'effort déployé n'a donc pas eu les résultats qu'on en pouvait espérer, la cause en est, croit-il, à un vice de méthode, et il propose quelques points du programme à remplir par qui voudrait résoudre dans son ensemble le problème cusien. Citons-en les principaux : il conviendrait de connaître davantage l'état des sciences philosophiques et théologiques à cette époque troublée, d'étudier de plus près les traces qu'imprimèrent la formation de Nicolas de Cues et son activité multiple sur ses idées philosophiques et mystiques ; la recherche des sources de sa pensée, simplement ébauchée jusqu'ici, devrait être poussée beaucoup plus à fond ; de même aussi l'étude de l'influence exercée sur les âges postérieurs

Ces réflexions — et d'autres aussi salutaires et plus précises, par ex. sur les règles de la critique d'interprétation ou l'utilité d'un lexique pour préciser certaines expressions — se révèlent très fécondes si on les applique sans parti pris ni théorie préconçue à la vie et aux idées de Nicolas de Cues. Le P. J. en fait l'expérience en mettant en relief la personnalité du cardinal par son milieu, ses occupations, ses lectures. Quelques aperçus fort suggestifs sont donnés ici sur un point des plus importants et qu'une bonne méthode pourrait éclairer d'un jour nouveau : la question toujours pendante du théisme ou du panthéisme cusien.

Sans doute, toutes ces idées ne sont pas neuves ; beaucoup ont été déjà mises en pratique avec plus ou moins de bonheur. Il est néanmoins très profitable de les rappeler et d'en réclamer l'application dans toute leur ampleur si l'on veut enfin avoir du système cusien une idée d'ensemble harmonieuse et fidèle. D. H. B.

XVIe s. **599.** F. STEGMÜLLER. *Gratia sanans.* Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule. — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J.

MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 395-409.

Malgré ce sous-titre, l'école de Salamanque n'occupe guère dans cet article qu'une place de point d'arrivée. M. S. veut montrer comment la doctrine de la *gratia sanans*, élaborée par Grégoire de Rimini et passée dans le thomisme avec Capreolus, ne fut pas reçue par les *Salmanticenses* parce que ceux-ci, François de Vitoria en tête, suivirent plutôt Cajetan dans son interprétation de saint Thomas.

Chez Grégoire de Rimini, l'homme, pour accomplir un acte moralement bon c.-à-d. bon *secundum omnes circumstantias*, a besoin d'un secours spécial de Dieu. C'est là un complément nécessaire à la nature, même à la nature pure ; mais tandis que pour Adam c'est un *auxilium speciale habituale et sufficiens* après la chute il devient *actuale et efficax*. Le péché augmente ainsi sa gratuité et lui donne véritablement le sens de *gratia sanans*.

Dans un rapide schéma, M. S. indique quelques-unes des étapes qui conduisent jusqu'à Salamanque. Sous l'influence de Grégoire, Capreolus est porté à voir surtout les éléments augustiniens de la doctrine thomiste ; les formules restent les mêmes, quoique déjà les motifs, qui les font admettre soient différents. L'écart s'accentue avec Conrad Koellin (1476-1536) et fait prévoir la rupture. Elle est accomplie avec Cajetan qui commente saint Thomas dans le sens que l'on sait. A une explication plus psychologique du surnaturel avait succédé une construction toute métaphysique. D. H. B.

600. H. JEDIN. *Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 137-153.

Etudiée presque uniquement en fonction des controverses protestantes, la théologie augustinienne, ou plus précisément la théologie dans l'ordre des Augustins, à la fin du moyen âge, est encore très imparfaitement connue. Sa participation même et son influence au concile de Trente n'a pas attiré l'attention suffisante. C'est une contribution à cette histoire que veut apporter M. J., par une rapide esquisse de la vie et de la position doctrinale d'Agostino Moreschini.

Si, dans l'ensemble, on est assez bien renseigné sur l'activité de Moreschini, sur ses déplacements multiples, ses fonctions de professeur de théologie, ses succès de prédicateur, sa renommée et son influence, surtout à Milan, on l'est beaucoup moins sur ses œuvres que le temps n'a guère épargnées. Les anciennes notices sont discordantes et sujettes à caution. De sérieuses recherches seraient nécessaires pour éprouver le bien fondé de leurs affirmations. M. J. se base sur trois mss du XVIIIe siècle, *Rome Bibl. Angel. lat. 208*, *340* et *651*, contenant des traités sur l'Écriture et la tradition, les pouvoirs des évêques, des conciles, du pape, sur la justification et les sacrements.

Le dessein de Moreschini était d'exposer la foi catholique conformément à la pensée de saint Augustin et de montrer par là-même combien son maître tait étranger aux doctrines que lui prêtaient volontiers les novateurs, ou in-

justement tenu en suspicion par certains catholiques. Il est intéressant, là où il peut déjà se guider sur les définitions de Trente — lui-même a participé aux délibérations du concile à Bologne en 1547, — de le voir rechercher une concordance parfaite entre la doctrine actuelle et saint Augustin, ou de comparer son attitude à celle de ses confrères du concile, celle de Seripando en particulier. M J. expose avec un peu plus de détail sa théorie de la justification. Mais pour pouvoir porter un jugement d'ensemble sur la doctrine de Moreschini, il faudrait en connaître mieux les tenants et aboutissants et la replacer dans la tradition de son ordre, spécialement celle de Gilles de Rome dont il reproduit, par exemple, la thèse du pouvoir papal direct sur le temporel. D. H. B.

601. M. Alonso S. J. *El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor segun el Concilio Tridentino.* — Madrid, Editorial « Razón y Fe », [1929] ; in 8, xxii-544 p. Pes. 25.

Le décret du concile de Trente sur la Cène (Sess. 22 : *etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat,... tamen... in coena novissima... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.* Denz. 938) est invoqué aujourd'hui en faveur des thèses les plus diverses, les uns y voyant la définition de deux sacrifices complets, Cène et Croix, les autres, au contraire, l'affirmation de l'unité de sacrifice entre l'oblation de la Cène et l'immolation de la Croix — ou du moins la possibilité de cette théorie qui aurait été celle de plusieurs Pères du concile.

Pour en déterminer en toute certitude le sens et la portée, le P. A. a conçu le projet d'une vaste enquête dont il nous livre les résultats dans ce monumental ouvrage. L'enquête débute avec les premières controverses protestantes et se poursuit à travers les délibérations du concile et sa définition jusqu'à l'interprétation qu'en donnèrent les théologiens subséquents. En somme, c'est toute l'histoire de cette doctrine théologique pendant la plus grande partie du xvie siècle, pivotant autour de Trente.

Avec raison, le P.A. commence par déterminer la position protestante à laquelle s'opposera la définition du concile : la négation du sacrifice de la messe entraîne la négation de celui de la Cène ; le seul vrai sacrifice du Christ est celui de la Croix, selon l'attestation formelle de *Hebr.* 9, 12. 28 : *introivit semel in sancta..., semel oblatus est*, ou encore 10, 14 : *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.* En réponse à cette doctrine, la plupart des théologiens catholiques affirment le caractère sacrificiel de laCène et ils le font d'une manière qui ne permet pas de douter qu'ils n'y voient un sacrifice complet en lui-même ayant avec la Croix la même relation que la messe. Le P. A. examine de plus près ceux qui, plus tard, furent cités avec honneur par les Pères du concile. Qu'ils parlent de *obtulit*, de *sacrificavit*, d'*immolavit*, toujours ils ont en vue un sacrifice complet. La théorie, que certains voudraient traditionnelle, de l'unité formelle et numérique du sacrifice de la Cène et de la Croix leur est parfaitement inconnue. Il en va de même au concile de Trente, depuis les premières discussions de 1547 jusqu'à la rédaction définitive du texte de la Session 22. Ceux qui affirment le sacrifice de la Cène comme ceux qui le nient, ceux qui jugent opportun d'en parler commme ceux qui préfèrent le passer sous silence, tous entendent toujours ce sacrifice dans le sens d'un sacrifice complet

comprenant oblation et immolation. Ainsi donc, conclut le P. A., le concile de Trente — et c'est de cette manière que le comprirent les théologiens postérieurs, — en déclarant la réalité de la double oblation du Christ à la Cène et à la Croix, parle de deux sacrifices complets et distincts, il fixe le sens de la tradition et toute théorie qui veut unir ces deux sacrifices en un seul va à l'encontre de la définition conciliaire.

Voilà la thèse dans ses grandes lignes. Que vaut-elle? Peut-on dire que le P. A. soit toujours resté suffisamment objectif? Est-il parvenu à rendre communicative sa conviction arrêtée, souvent même âprement aggressive?

Un point sur lequel le P.A.semble bien triompher du P.de la Taille—puisque c'est manifestement contre le P. de la Taille qu'est dirigé tout l'ouvrage — , c'est lorsqu'il affirme que la doctrine admise par la généralité des théologiens au XVI[e] siècle est celle de la dualité des sacrifices. L'idée de faire de la Cène et de la Croix l'oblation et l'immolation d'un seul et même sacrifice, ils l'ignorent, ou du moins, si l'on préfère, personne ne la formule avec une netteté suffisante pour qu'on puisse la reconnaître sans équivoque. Il ne suffit pas en effet que quelqu'un emploie la formule : *coepit in coena, consummavit in cruce,* pour le ranger parmi les partisans de cette théorie. Certains en usent dans un argument *ad hominem* contre les luthériens qui voyaient dans la Cène un testament et non un sacrifice : même dans cette hypothèse,disent-ils, la messe est un véritable sacrifice, car le testament du Christ, commencé à la Cène, a été consommé sur la Croix et la messe représente par conséquent aussi bien la Croix que la Cène. D'autres ne se font pas scrupule de parler nettement dans le même contexte de deux sacrifices distincts, par ex. Jean Eck, Gropper (*discimus ex his Christum veram suam carnem et sanguinem bis obtulisse et immolasse, prius quidem in sacrosancta coena... deinde vero in cruce.* ALONSO, p. 57). D'autres enfin, qui de l'aveu même du P.DE LA TAILLE (*Coena et passio* dans *Gregor.* 9, 1928, p. 177-241) admettent deux sacrifices, emploient des expressions analogues, par ex. Clingius : *in cruce perfecit quod in coena instituit ac promisit ;... in ara crucis consummavit* (ALONSO, p. 71).

Pour le reste, il nous est impossible d'examiner ici dans le détail les interprétations du P. A. Plus d'une en paraîtra contestable, telle celle de l'archevêque de Cologne, de Cajetan (pour celui-ci voir J. BITTREMIEUX dans *Ephem. theol. lovan.* 7, 1930, 524-525), de du Bellay, ou encore l'argument tiré du classement des sentences des Pères par Paleotti et Massarelli. Nous ne chicanerons pas non plus sur les nombreuses fautes d'impression, la négligence des tables ou la multitude des répétitions. Il nous suffira d'une remarque plus générale, plus grave aussi, croyons-nous. Le P. A. a eu le tort initial de s'engager dans une étude historique du point de vue d'une question toute moderne, qui au XVI[e] siècle — lui-même le prouve abondamment — ne se se posait pas, celle de la dualité ou de l'unité du sacrifice de la Cène et de la Croix. Le désir de trouver partout deux sacrifices est devenu une idée fixe qui a brouillé les perspectives et fait négliger le reste du tableau. Des traits nécessaires à une vue d'ensemble correcte et bien équilibrée sont tracés trop sommairement, voire avec désinvolture. Est-il bien vrai qu'oblation chez les protestants ait toujours le sens de sacrifice intégral, que pour tous les théologiens les termes *obtulit, sarificavit, immolavit* équivalent toujours à sacrifice complet? Il y a entre eux bien des nuances qu'il eût été très utile de souligner, car Soto le remarquait

déjà : *Quamquam enim magna pars asserat Christum se obtulisse in coena, tamen tanta est in hoc asserendo rationum diversitas, ut eodem vocabulo res quam diversissimas dicat* (Alonso, p. 216).

Hanté par le double sacrifice, le P. A. a omis de mettre suffisamment en lumière l'autre aspect non moins important de la question, celui de la relation entre la Cène et la Croix. Cette relation peut atteindre des degrés très divers suivant qu'elle découle de l'identité d'hostie (sur laquelle appuie surtout le P. A.), de l'unité sacrificielle entre Cène, Croix et messe, ou du sacrifice unique que constitue soit la vie entière du Christ, soit sa passion considérée comme un tout, soit enfin la Cène et la Croix. Le P. A. affirme trop facilement que cette dernière unité est inconnue au concile de Trente ; il suffit de dire que plusieurs la nient et prouvent par là qu'ils la connaissent, par ex. Mutinensis (Ehses, *Concil. Trid.* 8, p. 768), Senogalliensis (*Ibid.* p 772. Voir aussi la déclaration de Sarzanensis : *Christus obtulit se in coena verum sacrificium* ; *an autem expiatorie anxius est.... Neque obstat quod dicatur initiative, quia inititum nihil ponit in esse, sed consummatio, quae facta fuit in cruce. Ibid.* p. 783). Si ce n'est pas là encore la théorie de la Cène-oblation et de la Croix-immolation, du moins peut-on y voir, semble-t-il, une porte ouverte aux précisions futures. Car il est clair que le P. A. fait fausse route lorsque, logique jusqu'au bout,il s'efforce de prouver que le concile a tranché la question en définissant la dualité des sacrifices. Il ne suffit pas en effet de savoir que tous les Pères du concile étaient convaincus de cette dualité, encore faut-il prouver, puisqu'il s'agit d'une question de fait, qu'ils avaient l'intention expresse de la définir. Et pareille intention leur était à n'en pas douter, totalement étrangère, uniquement préoccupés qu'ils étaient de combattre l'erreur luthérienne en affirmant la réalité du sacrifice de la Cène. Que cette réalité exige un sacrifice complet ou qu'elle soit sauvegardée si la Cène n'est que l'oblation du sacrifice unique de la Croix, c'était là une question qu'ils n'avaient pas à résoudre, ne la soupçonnant pas. Il serait d'ailleurs invraisemblable qu'ils l'aient résolue, n'ayant même pas jugé opportun d'employer à propos de la Cène le terme de sacrifice propritiatoire. Et c'est assez pour ruiner toutes les conséquences que veut tirer de son enquête le P. A.

En un mot, l'auteur a réuni des matériaux de premier choix, il a montré quelles richesses contenaient encore les sources inédites du concile de Trente, mais, il faut bien le regretter, il n'a pu, dans leur interprétation, se prémunir contre toute déviation en faisant preuve d'un sens historique toujours également averti. D. H. B.